١٦٠
ش

(شرح كتاب في المنطق) . كتب في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا .

١٢٨ ق ٢٠ س ٢٨x١٨ سم

٦٩٧٧ نسخة حسنة ، بأولها وبأثنائها وآخرها نقص ، خطها نسخ معتاد .

١- المنطق أ- تاريخ النسخ .

١٤١٤/٤
١٠/٦/١٤١٠ هـ



مأخذ الأشتقاق بمأخذ الأشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالأرادة ولا يجوز
تعريف الأحساس بالحركة الأرادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز
تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السوال عن
المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب عنه بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا
لمأخذ الأشتقاق بمأخذ الأشتقاق فلما يكون السوال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الأكثر والأولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهومه معلوم لكل احد وانما
الأستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الأستفسار عن مفهوم
المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل
ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو التعريف في
الحقيقة للحركة بالخروج لأنه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السوال عما صدق
عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقة او بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق
آخر فذلك لا يكون تعريفا لمأخذ الأشتقاق بمأخذ الأشتقاق مثلا اذا سئل عن
الأنسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب
بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان
تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما
يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الأول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا
للوجود بامكان الخبر ومما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا
الأعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكروا اشار الى وجه الأعتذار
لاولئك المعرفين من المتكلمين والحكماء في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
اذ ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية

الصور ح

بل المقصود به الأشارة الى صورة حاصلة وتعينها من بين الحاصلة لكن ان اللفظ
المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف
كما في التعريفين الأول والثالث بل مراده على الألفاظ المفردة المرادفه فان لم يوجد
او ردد بدلها الفاظ مركبة داله على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منه مقصودا
بل المقص بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين تلك المعاني المتصورة ولا يقدح ايض
ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا
التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا
بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ في المفهومات اعرف من الوجو
اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا
منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الأستقراء والرجوع الى الوجدان
وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا ايض
والأستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب
الوجود مع فرضه او ابطال الرسم بط استدل الأمام على بداهة تصور الوجود بوجوه
اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الأول ان التصديق بالتنافي بين الوجود و
العدم اعني قولنا الشئ اما موجود او معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم
ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه في قوله اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى
بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما
بالحد وانه لا يكون الا بالأجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم
توقف الشئ على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد
ان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك

الأجزاء التي ليست وجودات فذلك الزايد هو الوجود وتلك الأجزاء معروضاته
فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود
هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الأجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول
على هذا يكون الزايد جزء له وينقل الكلام اليه واما بالرسم وانه بط او يتوقف على
العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور
وبما عداه وهو مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا اما بطلان الوجه
الأول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون
اطرافه كسبية فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن
جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا نسلم بداهة تصور
الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا
ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الأكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه
بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك
التصورات والمقص بالأستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه
وهذا استدلال بالشكل الأول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا
التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي
قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فممنوع وما ذكرته من
حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه
ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور
بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لأن الخلاف في
تصور الكنه وايض نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشئ على

ولو سلم فنختار ان تصوره بوجه ما
بديهي ولا نزاع فيه ح

نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضياً كصدق الانسان على
كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد
وان يحصل عند اجتماعها امر زايد ويكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم وذلك
الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع انما يحصل عند
الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرضنا انه غير الوجود فيكون التركيب في
الوجود ثم ما ذكره منقوض بساير المركبات التي علم تركيبها تعينا اذ نظره بعينه
في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله فيتوقف العلم بالاختصاص
قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم
بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرَّف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور
ما عداه اجمالاً وهو ليس بمحال وانما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال
تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرف بمجرد
التفاتها اليه انه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي
وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكرنا لانا نقول قد تحصل صورة
في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل صورة في اخرى ولا تلتفت ايضاً
الى كيفية حصولها وهكذا حتى تطاولت المدة وتكاثر الصورة توجهت اليها
فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك في البديهيات
اولا في الكسبيات احتمال فلما تنسى وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود ولتحاد
مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوماً واحداً
مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في
كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود علة مسببة مع

علي ح

فيها ح

الصور

التردد

التردد في كونه واجباً او ممكناً عرضاً او جوهراً متحيزاً او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد
كونه ممكناً الى اعتقاد كونه واجباً الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون
الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه
وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء فنتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب
ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من
المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود
ايضاً واحداً لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما
معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوماً ولا موجوداً بالمعنى الذي
قصد بل موجوداً بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه
ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان
الحصر اظهر اذ نزيد على هذا التقرير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون
زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقول لو لم يكن الوجود
مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الخ قيل الحصر العقلي على هذا التقدير اعني ان يكون
مفهوم العدم ايضاً متعدداً يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا
زيد اما ان يكون موجوداً بوجوده الخاص او معدوماً بعدمه الخاص كان ذلك
حصراً عقلياً لان معناه زيد اما ان يكون موجوداً بوجوده الخاص او لا يكون موجوداً
بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة
فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام المطلق وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل

بالأنحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجوداً
بوجود غيره ولا معدوماً بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنا قولنا ليس موجوداً بوجوده الخاص بل كان اخص
منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالأنحصار في قولنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجوداً بوجوده الخاص ولا يجزم بالأنحصار في
قولنا الشيء اما ان يكون موجوداً بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا
بعد ملاحظة تلك المقدمة الأجنبية فلا يكون حصراً عقلياً ويمكن ان يجعل اتحاد
مفهوم العدم دليلاً آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحداً
ايضاً لكان العدم الواحد نقيضاً لكل من الموجودات المتعددة وذلك بط لأن
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحداً لكان
المفسدة اشد لأنه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود واحداً ايضاً لتحقق
التناقض بين الوجودات والعدمات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين
العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم
خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم
واحد بل كان لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب
المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جا
في الوجود فمن لا يسلم الأشتراك فيه لا يسلم الأشتراك في مطلق السلب بل المشترك
بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والى وجود العرض ومورد القسمة

مشترك

لمشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الأقسام غير
لا نم فانا نقسم الحيوان الى الأبيض وغير الأبيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب
اولاً بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة لتحصل بانضمام كل
قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون
مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركاً بين جميع افراد اقسامه والقسم في
المثال المذكور هو الحيوان الأبيض والحيوان الغير الأبيض وما يقال من انه قد يكون
بين القسم والمقسم عموم من وجه فغلط نشاء من اشتباه القسم بقيده اقول
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش
في هذا القدر بدلته بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود
الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما
ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الأقسام لا يجدي بطايل لأن قيد القسم قد يكون
اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والأبيض اندفع الجواب وثانياً بان الوجود
يقبل القسمة الى جميع الأشخاص فرداً فرداً فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل
الأول ان الأمر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات
مطلقاً وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد
الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلاً ان قلنا ان العدم مفهوم واحد
او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا يتعدد مفهومه وعلى الثالث
ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك
المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم و
الحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون

الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك
المهية اى يكون زايدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اى وان لم يغاير لكان اما عينها
وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود التى هو مفهوم واحد او جزءها
وح لم ينحصر اجزاءها بل ترتب اجزاء المهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه
لو كان جزء المهيات لكان جزء مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة
لها اجزاء موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء التلك الاجزاء
ايض اذ الغرض انه جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينقل
الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة
ولو كانت غير متناهية ولا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير
المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما
اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالة اذ غايته امتناع
تعقل كنه المهية اذا لم يكتف فى تعقل كنه شىء تعقل اجزائه الاولية وشرط فى ذلك
تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان
الوجود ليس فى جميع المهيات وكذلك ليس جزءا فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه
زايدا فى الجميع لاحتمال ان يكون زايدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزءا واجيب بان
اختلاف الوجود فى العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه اقتضى العروض
فينبغى ان يكون كذلك فى الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا
نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب
الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا

لا يقال

لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا فى الجميع
وهو عين المطلوب لانا نقول المطلوب هو زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه
مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات
الخاصة عروضه للمهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى الحصول
فى المهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ
الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع
على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى
ما ذكر هو انه اذا اختلفت المهيات والذاتى فى الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة
لا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايض الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس
المهية كالذرع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك
الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص
لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات
ولا يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها الا اذا ثبت ان المطلق نفس مهية
الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود
المطلق المشترك زايد على المهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة
الاشتراك حيث قال فتغاير المهية وصرحنا به هناك واثبات ان فى الموجودات امرا
وراء المهية والوجود المطلق وحصته زائد على المهيات عارضا لها مما لا سبيل اليه لا
يقال يجىء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة وبه
يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصة لانا نقول قدمنا آنفا
انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايض فلا كلام فى اثبات ان ذلك

لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلتين للمهيات

الأمر زايد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى
زيادة الوجود على المهية كما يذكره هذا لقايل المحقق في ذيل هذا البحث وبيّنه بان البضايع
السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات و
يسمي في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وكذلك يدرك ان مفهومها
خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة وهذا لوجه اعتراف منه بان ٥
المدعي ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفي ولانفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل
الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظ وقد نعقل المهية وتعقل عن وجودها اما في
الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل
الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته اوذاتيه
قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضاً انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها
والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايض ذاتيا لها
لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام
المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في
الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا المهية وشككنا
في وجودها فح يكون كلاهما متعقلا لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه
حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم
لدل على ان الوجود الخاص ايض زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم
تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان
الاولى في الموجودات فرد اوراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا
الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة

الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم يعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو واثباتهما امر دونه
خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن
اذ لو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن
تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور
هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ التشبيه انما يتحقق بين متغايرين ولو
سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود
جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى
جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال
يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن الحمل الوجود عليها
فايد وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود
لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود نفيد فايدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على
المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج
الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك
التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعلقة بكنهها فانها اذا
كانت متعلقة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها
اليها وايضاً اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزاءه الاولية كالجنس والفصل
بوجه ما وايض في المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل
بالمهية الموجود وح عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب
هي ما لا يكون الوجود اقض يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس

بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اى حكم
باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد
التناقض المصطلح لأن لنا قضية صادقة فى نفس الأمر وهى ان السواد سواد والموجود
موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة فى نفس الأمر لكنا نعلم ان قولنا
السواد ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود
جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير
مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا فى الكل ولا يلزم من ذلك كونه
خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الأخيرة بالفرق بين اتصاف
شئ بشئ وحمله عليه مواطاة وبين الأتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الأول فبان
يقول الأمكان هو ان لا يقتضى المهية الأتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الأتصاف بالعدم
كذلك وهو المراد بتساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود
نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى ممنوع فان النسبة بين
شئ ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد تصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيهما نفيا واثباتا
فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى
ان الوجود موجود وبعضهم وطايفة من الحكماء كالفارابى وابن سينا الى انه ليس بموجود
بل من المعقولات الثانية وايض قوله نسبة الشئ الى نفسه ليس كنسبته الى سلبه
وانتفاعه وقوله نسبة الشئ الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلا...
فى النسبة الأشتقاقية اذ هى فى الحقيقة نسبة الشئ الى ما يغايره ...انية ان هذا
فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبته الى الوجود ...داه اما توقفه على المقدمة

واما عن الثانى فبان نمنع قوله لو كان قولنا السواد موجود بمنزله قولنا السواد سواد
ان الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك فى
مثل هذا الحمل مقيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله ان السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذى
سواد او الوجود ليس بذى وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان ... دعوى ضرورية
والمقصود من الوجوه المذكورة فى معرض الأستدلال ... لا التباس عنه او بالنسبة
الى الأذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء فى تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود
المطلق على ذات الواجب كما فى الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص
للوجود المطلق قايم بنفسه مبداء لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون ان فى الممكنات
مهية ووجودا مطلقا وحصته من الكون زايد عليهما كذلك فى الواجب لعينه
واما الأشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شئ عين مهية وليس زائدا عليها انه
لا تمايز بينهما فى الخارج اى ليس شئ هو المهية وآخر هو الوجود قايم به قياما خارجيا
كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم فى ذلك وقيامه بالمهية من حيث هى هى هذا
جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على المهية لكان صفة قائمة بها
فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال لان
اما الأول فلأستلزامه ان يكون المهية موجودة قبل وجودها واما الثانى فلأنه يلزم
اجتماع النقيضين اذ يكون المهية ح موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه
يقوم بالمهية من حيث هى هى لا بالمهية المعدومة ليلزم اجتماع النقيضين ولا
بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث
هى ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لأن العرض

كاف في لزوم المحالات المذكورة وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعروض
ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون معروضه للوجود
غير معروضه له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن
احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود
بالمهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل
قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون المهية موجودة
قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية لا بشرط الوجود فاما
اذا كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود
المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما
بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في تصور لا بحسب
الخارج لان ثبوت شيء آخر في الخارج بمعنى الاتصاف الآخر به وان لم يقتض وجود ذلك
الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه
يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور
اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل بثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها
اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته على المهية من
حيث هي لا في الوجود العيني اقول وفيه نظر لان المهية من حيث هي موجودة في الخارج
فيجوز ان يثبت لها في الخارج امر ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها
في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن

ذلك

٨

في تقسيم الوجود الى الذهني والخارجي

ذلك كون الجزئية انما يثبت لها في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا
الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض
مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم الاسود بل قيامه بالجسم من حيث هو هو
هذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا
لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما
وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في
ان النار مثلا هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام
سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا
ذهنيا وظليا وغير اصيل اذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقة
اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي
الواقع عنوانا سواء كان موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر
الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود
في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن بشيء
ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء آخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه
فيكون القضايا الحقيقية باطلة لان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند
المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها لا بطلان
كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاكم فيجب ان يخص الدعوى
بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الموجبة
الكلية الحقيقية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فانك اذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية

لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصوراً
على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما
لم يوجد في شيء من الازمنة من الافراد التي يصدق عليها المثلث في انفسها
لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية
الموجبة باطلة او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقة ان من القضايا الحقيقية ما
يعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا كل اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منها ومغاير لاجتماع الضدين موجبة حقيقية صادقة
ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد متعددة موجودة في الذهن لم يصدق هذا
الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما
استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ليس في الخارج فهو في الذهن
واراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترز بذلك عن الموجبة السالبة
المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسيرد
عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني
بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه من تعلق
بين العالم والمعلوم سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن
اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف محال بالضرورة ولا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وليس في الخارج ففي
الذهن والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن
استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حاراً

وباردا عند حصول الحرارة والبرودة وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة و
الاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المضادة المنتفية عنهما لان وجود هذه
الاشياء في محالها يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها
في ذهن لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي
ما له الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة
من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن
بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة والبرودة فلا يصح ان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا لا يقال لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت
مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن
لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى
الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما حصل فيه ماهية
الحرارة والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل و
السماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة
فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة
للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارج لان منشاؤه الوجود
الخارجي فعين الحرارة تمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة ويمتنع حصول عين

للجبل في الذهن فلم قلتم ان الذهن كذلك اقول وفيه بحث لأن هذا الجواب مخصوص بما اذا
ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ف
لا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية مثلا او
بالصفات المعدومات كالأمتناع وامثاله بان نقول لو حصّلت الزوجية والفردية
في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصّل فيه
الزوجية والفردية وكذا لو حصل الأمتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا
اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الأمتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا تيسر ان
يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفرديه انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لأمثالها من لوازم المهيات
وكذا الكلام في الأمتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الأمتناع موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة
الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا
يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به
وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف
شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الأشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والأمتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت يوجب الأتصاف للذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك
وبهذا التحقيق يندفع اشكال يرد على القائمين بوجود الأشياء في انفسها لا صورها
واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم تعينا اذ
ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي جوهر اعني مفهوم الحيوان

المراد بالجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج
وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقه القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو
مفهوم الحيوان الذي شبحه قايم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة
قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر والموجود في الخارج هو هذا الشبح القايم
بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض في الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقه القائمين بوجود الأشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس
هناك على هذه الطريقه الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقايم به و
معلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن
كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية متشخصا
متشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان
الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر وليس الوجود معنى يحصل به المهية في الخارج بل الحصول
ذهب طايفة الى ان الوجود معنى قايم بالمهية يقتضي حصول المهية في الأعيان وهذا
المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود المهية عبارة عن حصولها
في الأعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لأن المراد بالتزايد هو حركة المهية
في الوجود على طريقه الحركة في الكميات كما ان المراد بالأشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة
في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها
على هذا المتحرك حيث يكون له في كل آن نفرض من زمان حركته حاله لا يكون تلك
الحال قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الأين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد
ذلك الأين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيف لا يوجد

في تحقيق ان الحركة للمهية في الوجود

قبله ولابعده وعلى هذا القياس حال المتحرك فى الكم والوضع ولاشك ان المتحرك يجب ان
يكون باقيا لعينه من مبداء حركته الى منتهيها حتى يتصور تبدل تلك الأحوال على شئ
واحد بعينه فيكون متحركا فى تلك الحال فيجب ان يكون متقوما دون تلك الأحوال
التى يتحرك فيها فما لايتقوم المحل بدونه كالوجود لايتصور حركته فيه اقول وفيه
بحث لأن المهية لايتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى
انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين ثم يجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود فى ان
تحقق فى ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الأول او ازيد لابد لأبطاله من دليل
وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها بالحجة بل اكتفوا فيهما بمجرد استقراء
غير تام فانا اذا قلنا كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض
وتاملنا كذلك فى كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو
العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس
شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا
للقطع ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك
الشخص فهو قيد عدمى وباقى القيود الوجود به خيرات الى غير ذلك من الأمثلة
والتجاؤا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الأمثلة لأيضاح ما ربما اشتبه على بعض
الأذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الأمثلة يوقع بها ظنا على انه قد تونع
فى تلك الأمثلة وقيل انهم يقولون مبادى الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم
عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول الأنواع الموجودة وكذا يقولون علم
المانع ليس جزء العلة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك

الموجود

الموجود ثم يجوز ان يقال ما هو شرية ذاته فى هذه الأمور خفى الوجود وتلك الأعلام لوازم
ظاهرة فيكون شرودا بالعرض لا بالذات لابد لنفى هذه الأحتمال من دليل ولا ضد له ولا
مثل له فيحقق مخالفته للمعقولات قد حصر المتعلمون النسبة بين الشيئين فى الأقسام
الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات
ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعنى التخالف واستدل على نفى التضاد بوجود الأول ان الضد
موجود معاقب لموجود آخر فى الموضوع والوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه
يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان فى جميع صفات
النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايض عندهم موجودان ليسا بضدين ولا متماثلين
فلا يكون التفريع فى عبارة المتن صحيحا والثانى ان الوجود لا يتعلق بالموجود لأن محله
لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد نعم يمكن الأستدلال
بان مرادهم بالمعنى هو العرض عندهم موجود تابع لموجود آخر فى التحيز والوجود ليس بموجود
والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه
ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان بشئ واحد و
استدل على نفى التماثل بان المثل يقال الذات يشارك غيره فى تمام الحقيقة والوجود ليس
بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف بالعدم والمنع ظ و
لا ينافيها اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شئ منها بحيث لا يعرض له الوجود
ولا ينافى هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لأمر واحد و
يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة مستعمل
عندهم فما نعم الأتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فى الصدق

ثم ان الوجود يساوق الشيئية

فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والسببية بل ربما يدعي نفيه
اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئها من الفاعل و يقال هي واجبة الشيئية
وممكنه الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على ان المهية
فيجوز تقررها في الخارج منفكه عن الوجود خلافًا لساير المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم ح
على معنى الممتنع ويخصه المعتزلة باسم النفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا ان ح
للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به في
اثبات الوجود الذهني هو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج
ومعنى الايجاب الحكم ثبوت امر لآخر وثبوت شيء بشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له
ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها
في حد ذاتها بحيث لا ترتب عليها اثارها المطلق به منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه
من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث ترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج
ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت
وجودًا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركه يسمونه
بالوجود الذهني اقول واعلم ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى
الايجاب هو الحكم ثبوت امر لآخر وثانيهما ان ثبوت شيء بشيء فرع ثبوت المثبت له
وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا
في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضًا ولا ينفع الحكماء
اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري
ممتنع ولو لم يوجد ذهن ذاهن ولا قوة مدركه فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما

ثبوت

ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركه
وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت الممتنع في الخارج ايض فان من الاحكام ما هو
صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقتها للنسبة الخارجية ومعنى النسبة
الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان
يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق
هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية ح
على ما مر يلزم من اجتماع النقيضين ثبوت شريك الباري في الخارج وما قيل من
ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فان صور جميع الكاينات واحكام الموجودات
والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعًا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان
قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلًا
عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكاينات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي
المتكلمين وايض لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصدق حكم حتى لا يعلم ان ما في ه
العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال
ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان وبذلك يعلم وقال بعض
المحققين ان العقل بعد ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية نقيضها الضرورة او البرهان
فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول
من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضًا فصحة
هذه النسبة يكون بمعنى انها واقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولية لزيد
وعمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة

اى على وفقها فى السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا لقائل الايكون للفروريات مطلقا
ولا لحكم الذى يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابق مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء ان كان لنسبة خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء
بل يقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتها بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك
انا نقول لايمكن ان تثبت امر لامر لانه لو يثبت مثلا ليس تثبت ثبوته والا انتفى
وبانتفائه ينتفى اعن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت ثبوت
الثانى لثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام
اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولايمكن الجواب بان هذا تسلسل
فى الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعى فى كل من الثبوتات انه
ثابت فى نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض واعتبار معتبر بل لو لم يكن قوة مدركة فى
العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير علم قوة مدركة
فيحكم المقدمة الثانية يقتضى تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى
الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التس فى الامور المتحققة فى خارج
القوة المدركة وذلك تسلسل يبطله برهان التطبيق الذى هو عمدة فى اثبات الصانع
لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التس فى الموجودات دون الثابتات فلا
يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر فى اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة فى الاعيان لايمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون فى الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا
بالتشبيه قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضى ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا
خارجيا اعنى ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضى ذلك او بما قيل

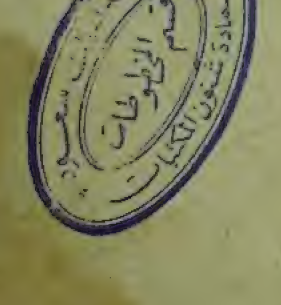
ان

ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان
يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار
الوجود الذهنى وكيف يتحقق التشبيه بدونه اى بدون الوجود مع اثبات القدرة
وانتفاء الاتصاف يعنى ان القدرة ثابتة وسائرها اما فى نفس الذات وهى ازلية و
والازلية ينافى المقدورية او فى الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان
الوجود لا يرد عليه القسمة او فى الاتصاف وهو منتف فى الخارج اذ لو ثبت لكان
متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التس والجواب ان
انتفاء الاتصاف فى الخارج يقتضى ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده فى الخارج ولا
يقتضى عدم تاثيرها بان يجعل المهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة
فى اتصاف المهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها
به موجودا فى الخارج او ثابتا فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا مثلا
بالصبغ فى الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا فى الخارج فان قيل قد
سبق انه ليس بين المهية والموجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض و
الجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل المهية متصفة بالوجود فى الخارج
قلنا تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وحدها موصوفة بالوجود
الخارجى وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث
قالوا تاثير القدرة اما فى الذات او فى الوجود او فى الاتصاف والاقسام باسرها
بط اما الاول فلان الذات ثابتة فى العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثانى
فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف
اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغوا ذكر اثبات القدرة بل يكفى ان يقال لو كان ح

ئلين

المعدوم ثابتا لم يكن تاثير و تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة منفيو الحال ومن القا
بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات
متناهية عندهم ولا تعقل من الوجود امر زايد على الكون في الأعيان ويلزم من هاتين
المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اى لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا
لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل مهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص
كاينة في الأعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الأعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة
الثانية وذلك بط بحكم المقدمة الأولى وظاهرهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم
ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول ويمكن دفع الاستدراك بان اقول
يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض اذ لا فرق في اجراء
ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون المهيات الثابتة في العدم
ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل مهية
نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان
برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات
غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض قلنا على راى المص لا يدل برهان التطبيق
على تناهي الموجودات على اى وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على
راى المعتزلة وساير المتكلمين فمقصود الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستندهم
سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض لكن
المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذا

بانه لما كان هذه دعوى ضرورية [illegible] الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما
استدل المخالف بوجهين الأول ان المعدوم متميز لأن بعضه معلوم دون بعض و
كذا بعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما يرجح بعضها بالاتصاف
بتلك الصفات عن البعض الآخر وكل متميز ثابت لأن كل متميز له هوية مشير اليه
العقل وذلك لا يتصور الا بنفسه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعيين له في نفسه
والاشارة اليه عقلا اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالا
لثبوت المنفي وثبوت المركبات الخالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود و
التركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه مح بالضرورة واتفاقا والجواب
بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما
ذكره في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد بها تميزها في الذهن او ما هو اعم منه
فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية
لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة
الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما
سيأتي في هذا الفصل ايض وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقونا بانتفائه
كالمركبات الخالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم
ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم والنفي
اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم
واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال — بحث الحال
وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الأول
ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود زايد على مهيته لما مر في بحث زيادة الوجود



وينقل الكلام اليه حتى يتم ولا معدوم والا اتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه
وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لأستحالة انقسام الشيء الى
الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعي واجيب
بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم
او لا موجود ولا معدوم والأولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصول الجواب
ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الأجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا
وذلك لأن تلك الأجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها
مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الأول فلأن قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت شيء
لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لأن الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين اذ لا تغاير
بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك نسبة هناك قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله
الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع
بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لأن ثبوته لنفسه
اذ لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب
وكيف لا والسلب دفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة
لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين
ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلأن
قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور
اثبات سلبه له ولا سلب سلبه فضلا ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان
المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور

صدقها

صدقها او يصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود
يتضمن اثبات الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود
بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم
ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود
وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم
والعدم ظاهر لا ستر فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم
لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق حتى يكون
في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي لا وجود يكون قولنا
الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وقضية موجبة معدولة المحمول مضمونها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن
نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول
قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا
تفسير العدم بسلب الوجود معنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر
وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا لوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود
للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك
لو اخذت سالبة المحمول لم لا ناخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا

بين متغايرين فان المفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق
مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من
المفهومات يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية
ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات
لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس
بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه
واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا
والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك اتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد
في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا الاشخاص ولا
معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج كزيد مثلا لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني الكلي جزء
ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا
خارجيا له حتى يلزم تحققه الخارجي الثالث ان السواد مركب من اللونية التي
هي جنسه المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عن ساير
الالوان فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر ولا امتنع بينهم منهما ان ح
حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري

قائمة بهما وذلك كان في التيام الحقيقة الواحدة منها الآن الثابت ان الحقيقة
الواحدة وحدة حقيقية بحسب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك
كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى اقسام احدهما بالآخر لانا ننقل
الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا
فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف
قيام احدهما بالآخر وان علم احدهما الزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان
ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونا حالين واجاب المص بانه
يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه
وهو انهما جزءيان ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض
بالعرض ونوقضوا بالحال انفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية متخالفة بالخصوصيات التي يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال
امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين ووصفان قائمان
بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى
الامر المختص ثم ينقل الكلام الى ذلك الامر المختص بان يقال هو يشارك ساير الاحوال
في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وهذا
المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول ويمكن الجواب عن هذا النقض اما
اولا فبان يختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والآخر المختص موجود
فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم
الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون المفهوم الحال حال

زايد على نفسه حتى يتسر واما ثانيا فبان نقول بعض حججهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية
مشترك فى بعض ذاتياتها ويختلف فى البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف
ان وجدنا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما
لا موجودان ولا معدومان تقومان بما يقوم به العرض الذى هما ذاتيان له فهيهنا
قيدان لابد منهما فى اتمام الحجة وجود تلك الحقايق به وكون ما به الاشتراك وما به
الاختلاف ذاتيين اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك
والمختص معدوما يقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنا اذ الاحوال
ليست بموجودة والقيد الثانى فى محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتى
للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتى بل الاحوال متباينة بانفسها ومشترك فى امر عرضى هو
مفهوم الحال وانه معدوم فاى مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هنا لا يضرنا
اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا
مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم
فله خط من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز فى التحقق حد العدم ولم يبلغ حد
الوجود ولذلك جوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لم جوزوا يقوم الحال
بالمعدوم ولقائل ان الاحوال التى ابتتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها با
لمعدوم والا لزم يقوم تلك الحقايق بالمعدوم فيمكننا انما الدليل فى تلك الاحوال مع
انتفاء القيد الاول عنها وذلك فى النقض فالعذر العدم قبول التماثل والاختلاف
والزام التسلسل ا عند مثبتى الحال هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا
توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين هو المتخالفون عندنا من اقسام الموجودين

واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة فى الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل فى مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها
متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف فى تلك الخصوصيات
والثانى انا نلتزم التسلسل فى الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل فى الموجودات
لا فى الاحوال التى ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما
الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او
حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان فى مفهوم وقد يتمايزان فى مفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين الموجودين وفى تمام المهية بالتماثل
وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف والتماثل على اصطلاحكم اخص
من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال
الاحوال مشتركة فى الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم
من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثانى فلانا نقول غير مرة برهان
التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة فى الثبوت سواء
كانت موجودة او معدومة فبطل ما فرعوا عليهما اى على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية فى العدم فانهم اتفقوا
على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذواتا واعيانا وحقايق ثابتة
من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناهية ومن انتفائه تاثير المؤثر
فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر فى تلك الذوات لانها ثابتة فى العدم
من غير سبب وانما التاثير فى اخراجها من العدم الى الوجود اقول وعلى هذا

في التفريع على القول المعدوم

ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتاً
والجوهر جوهراً والسواد سواداً والبياض بياضاً الى غير ذلك من المهيات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام هذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء
تبايناتها حيث اتفقوا على ان الذوات متساوية كلها في كونها ذوات وانما تختلف
بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما
يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في
حال العدم ايضاً ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية
عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس وذهب ابو يعقوب الشحام
الى اتصافها في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها ايضاً حتى التزم رجلا معدوما
على فرس معدوم وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز
بالجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي و
القاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب
الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليسا بغيرين ثم
اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما
من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز
وقال البصري بشرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا للحصول في
الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعلوم لكونه معلوماً ذهب كلهم الى ان المعلوم
ليس له لكونه معلوماً صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم

في امكان وصفه بالحصية ذهب كلهم الا ابا الحسين الى ان الذوات المعدومة لا يوصف
بكونها اجساماً وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضاً حيث التزم
رجلاً على فرس وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الأشياء اجساماً
في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم
والقدرة والحيوة فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عنده من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجوداً
قال الامام الرازي هذه جهالة الأستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والألوان
اموراً معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة ولقائل ان يقول من
قال منهم باتصاف المفهوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل
نقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضاً معدومة مثلا نقول كما ان
رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوباً معدوماً وبيده سيف معدوم يتحرك
بحركات معدومة وعلى رأسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول
بكون محال الحركات المعدومة والوان المعدوم اموراً معدومة ولا سفسطة في
ذلك انما هي في القول بكون المحال الحركات والألوان الموجود في الخارج اموراً معدومة
فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الأحكام ولا يصدر عنه الآثار المطلوبة
ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون الأتصاف على
هذا الوجه لا يكون الا في قوة ادراكية هو لا يقول بذلك كما مر مشروحاً وعلى القول
بالحال من قسمة الحال الى المعلل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل
المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اى غير

المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية
للأعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القايل بكونه زائدا على المهية فان هذه الأحوال
ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وابو هاشم جوز تعليل الحال بالحال وقد
نقل عنه ان الأحوال المعلله لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات
لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الأختلاف اى اختلاف الذوات بها اى بالأحوال
فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما يتما بعضها عن بالأحوال
القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة تذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة
لكن لا فائدة فى الأشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض
عنها ثم الوجود قد يوخذ على الأطلاق غير مقيد بشئ اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز
ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله اى غير مضاف الى شئ
اصلا بل المحفوظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال ان الوجود لا
يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا
الى شئ ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة يشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب
الوجود المطلق بط اما اولا فبانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا
واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم
العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم فى
محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح فى تقابلهما فاذا قلنا كل معدوم
مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فى هذه القضية يكون موصوفا بالعدم
المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لأنه متصور موجود فى الذهن لكن هذا
الأجتماع لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد بحسب

نفس

نفس الأمر وهيهنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان فى
نفس الأمر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الأمر بل بحسب فرض العقل وهذا
ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الأتصافين بحسب فرض العقل فان
ليس العقل قد يعرض ذاتا موصوفه بالوجود والعدم وذلك من الأجتماع المستحيل
للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعقلان اى يعقل الوجود والعدم معا
اى مجتمعين فى محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة فى الذهن ومعدومة
فى الخارج فانها يتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الأمر لكونها متصفة بالوجود
الذهنى بحسب نفس الأمر ومتصفه بالعدم المطلق بحسب نفس الأمر لأتصافهما
بالعدم الخارجى بحسب نفس الأمر فيجتمع المتقابلان اعنى الوجود المطلق والعدم
المطلق بحسب نفس الأمر فى محل واحد اعنى تلك المهية وكذلك اذا كانت موجودة
فى الخارج ومعدومه فى الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان
لا انضاف الى شئ بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد
بالوجود المطلق ان يكون موجودا باى وجودين كان ذهنى او خارجى اذ لا يقابل
بينهما بهذا المعنى بل الوجود فى الخارج يقابل العدم فى الخارج والوجود فى الذهن يقابل
العدم فى الذهن والوجود بالمعنى الأعم اعنى التحقق ذهنا او خارجا يقابل العدم بمعنى
ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا وقيل فى شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق
والعدم المطلق وذلك لأن العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
تقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من الأعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار
انه سلب له لا يجتمع معه بل تقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع

معه وقوله يعقلان معاً اى الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له فى نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور
الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعاً وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق
وذلك لا ينافى كونه عدماً مطلقاً وفيه نظر اما اولا فلأن اجتماع المتقابلين
بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الأعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل
اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانياً فلأنه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل بان
يكون موجوداً معدوماً معاً يمكن اجراء هذه المعذرة فيه فانا نقول العدم من
حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه و
كل واحد من الأعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه
عارضاً لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله
لا يقابله بل يجتمع معه واما ثانياً فلأنه لو كان معنى قوله يعقلان معاً ما ذكره لكان
لفظ معاً لغواً محضاً وقد يؤخذ مقيداً اى منسوباً الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب
الى ذلك ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق
والعدم المطلق تقابل السلب والأيجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد
فالظاهر انه تقابل العدم والملكة ان المتقابلين بالسلب والأيجاب ان اعتبر نسبتهما
الى قابل للأمر الوجودى يصير انهما بعينهما عدماً وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل
للوجود اذ المراد ما هو اعم من الخارج وان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى
ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ
اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا تخصيصا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا
للأمر الوجودى فى ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ

نوعيا

نوعيا وجنسيا وح اى حين ما يؤخذ نوعيا وجنسيا وكذا ما يؤخذ تخصيصيا لكن لا يعتبر
قابليته فى تلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقتان والوجود لا جنس له بل
هو بسيطة ليس له جزء اصلاً فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما
لأن ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتى اما بساطته فلأنه لو كان له جزء لجاز
عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لاينافى المعقولات بل يعرض لجميعها
لكن عروض امر لجزئه مح لأستلزامه ان يكون الشئ عارضاً لنفسه او لا يكون
العارض بتمامه عارضاً والجواب ان من المفهومات ما يعرض بانفسها كالكلية و
المفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس
له بأنه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم
المغير عنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بأن اجزاء وان كانت موجودات اعتبار
الوجود معه اما بالجزئية وح يلزم يقدم الشئ على نفسه بمرتبتين او بالعروض
فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض جزءاً للوجود معروضاً له وان كانت معدومة
فان اعتبر العدم معه بالجزئية لزم يقوم الشئ وان اعتبر بالعروض لزم يقوم
الشئ بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بساير المركبات فيقال مثلا الحيوان
بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الخ وايضاً فانا
نلتزم يقوم الشئ بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها
متصف بأنه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة ويمكن
دفع الأخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركيبه من الأجزاء المحمولة ليقوم دليلاً
على انه لا جنس له ولا فصل فالأولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى فرض جزءاً

للوجود معروضا له ولا افساد فيه كما مر وبتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق
بتكثر ماصدق هو عليه من الأفراد حسب تكثر الموضوعات اى المهيات المعروضة
لها سوآء كان تكثر تلك الأفراد بسبب عوارض مشخصه له او بسبب اختلاف مهياتها
بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من
ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيطه بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان
الوجود العارض للفرس والانسان بعد اشتراكهما فى مفهوم الوجود بسبب اضافته
الى الانسان والفرس فمردود بان ماسبق من الدليل على تقدير صحة انما يدل على بساطة
الوجود المطلق على بساطه افراده مجاز ان يكون افراده مركبات مختلفه المهيات
بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده
بسايطه مختلفه المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا
فاذا كان تماين الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافه الى موضوعاتها
وايضا فاذا كان تماين الموجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الأضافه الى موضوعاتها
كما ذكره هذا القايل فالوجودات الخاصة يكون عبارت عن الوجود المطلق ماخوذا
مع الأضافات اذ يكون مع كل اضافه وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام ماهيتها
اذا جعلت الأضافه خارجه او جزءها ان جعلت داخله فلا يصح قول المص ويقال
اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراده العارضه للمهيات فانه
يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض
بالأولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما
الأشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه فى وجود الواجب
اقدم واولى واشد وازيد واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره

مطلقا

بحث العدم

اى لاغير عدم العلة اولاغير عدم
المعلول الى عدم العلة

مطلقا لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الأمر الذى لا
يكون متساوى الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه
من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهى ما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر والايجادية امر فى الخارج وليست متاصله فى الوجود اى ليس لها وجود خارجى
اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شئ مطلقا
ثابت اى الشيئية المطلقة غير مقيد بما يعرضها ليست بثابتة فى العقل بل هى تعرض
لخصوصيات المهيات فى العقل وحاصله ان الشيئية لا يعقل غير عارض لأمر بل هى
انما يعقل عارضه لخصوصيات المهيات المعقوله كما هو شان المعقولات الثانية
ولا خفاء فى ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يوخذ
على الأطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم
الشئ الكلى ليس بموجود فى الخارج اذ ليس فى الخارج الأشيآء مخصوصة فلا وجه
للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة فى
الخارج سوآء كانت معقولات اول او ثوانى وايضا لا يلايم الاضراب عنه بقوله
بل هى تعرض للخصوصيات وقد يتماين الأعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اى لاغير عدم المعلول الى عدم العلة ولا عدم المعلول الى عدم غير العله فلو لم
يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم العله ايضا لما كان كذلك وباقى
عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقى الأعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد
الأخر فلو لم يكن الأعدام متماينه لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم
نفى محض لا تحقق لها ولا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه

والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز
المعدومات والعدمات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز في المعدومات الا
في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما
في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن ففي العدمات الصرفة تمايز في الجملة وبيان التفريع بهذا الوجه
مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن
اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها
عدمات فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا مستدعيا
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا
ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان المعدوم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن ان
يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه
بان لا يكون مدركا للعقل فمراد المصنف حيث قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق
اي ذهنا وخارجا قد يعرض نفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به
وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهية متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله
وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من
جزئيات اعني العدم المضاف فرع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم

عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرناه هو
الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك
الامر بذلك المفهوم وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان
هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض
من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض
غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه
العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج
اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان العقل لا
يحكم بانه ارتفع المعلول لحركة المفتاح فارتفعت العلة لحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه
فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفع حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل
يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة
المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها
مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلة باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما
من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان
يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن
علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة لها في الذهن بان يكون عدم
المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على
انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد ان يكون علة

لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب والا لم يكن برهان على ذلك المطلوب فان
كان مع ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم فى الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط
معلولا لثبوت الحكم فى الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يخص باسم وانما
سمى بلم وان لان المهية هى العلية الثبوت وبرهان لمى يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا
مسمى باسم لم الدال على العلية وبرهان انى انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما
يفيد ثبوت الحكم فى الخارج واما ان علة ماذا فهو لا يفيد ذلك تسمى باسم ان الدال
على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ فى برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقينى
بكل ما له سبب انما ان يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون الان برهانا برهان م
لان كون النتيجة يقينية معتبر فى حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل التعين الا
اذا استدل بالسبب على السبب قلنا قد اخذ الشيخ فى هذه الدعوى قيدين نشاء الاشتباه
من العدول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد فى الفصل المذكور ما هذه
عبارته ان الشئ اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر
لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه
بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى
يكون برهان ان ليس برهان لمى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت
الحكم فى الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان انى ماخوذ من مسبب الحكم او من امر
اخر والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبته والثانى ان مراده بالتعين فى هذه الدعوى هو التعين
الدائم وصرح بذلك فى جواب سوال اورد على تفسيره حيث قال ان قال قائل اذا راينا
صنعة علمنا ضرورة ان له صانعا ولم يتمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة بالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور

دها بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة فى نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس
ذات العلة من غير ان يكون لأحد الوجودين مدخل فيه وعدم العلة بالنسبة
الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح فى ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا فى الذهن
فانه وان لم يتحقق الا فى الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه فى الذهن يحكم
بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم
العقل فيه انه وجد المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هى لوجود
عدم المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة والاشياء المرتبة فى العموم والخصوص وجودا يتعاكس فى العموم و
الخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة
والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق
اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وبعدم اخص وجودا و
لا يعدم الاعم وجودا والشارحون حملوا العموم والخصوص على العموم والخصوص فى
الصدق لا فى الوجود فيحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسئلة
من المسائل المشهورة فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم
اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كا
لممكن العام والشئ والوجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقايضها
ايض فلا يتعاكس فيها العموم فى العدم وهو سوال مشهور للكاتبى اورده نقضا
على تلك المسئلة مذكورا مع جوابه فى كتب المنطق وقسمه كل منهما الى الاحتياج
والغنى منفصله حقيقية دايره بين النفى والاثبات لا يتصور اجتماع القسمين
ولا ارتفاعهما فان وجود الشئ اما ان يكون بغير ذلك الشئ او لا والاول هو

المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم واذا حمل الوجود اوجعل رابطة
الوجود على قسمين وجود الغنى فى نفسه ووجود الشئ لغيره والاول يكون محمولا
على ذلك الشئ ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثانى
رابطة بين ذلك الشئ وغيره وهذا الشئ يكون محمولا وذلك الغير موضوعا
ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت مواد
ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا خ تلك النسبة فى نفس الامر
من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى نفسها ويسمى جهات ان
اعتبرت فى التعقل داله على وثاقه الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع
والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحاله الانفكاك
فالمادة هى الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هى استحالة
الثبوت فالمادة هى الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك
فالمادة ح هى الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والانسان
يدلان على وثاقه الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة
النسبة التى هى عارض لها والامتناع على وثاقة ما يقابله النسبة التى هى معروضه
وكذا العدم يعنى عدم الشئ على قسمين عدم الشئ لنفسه وعدم الشئ عن غيره
والاول يكون محمولا والثانى رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا خ
عن المواد الثلث واعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما
وتلك الرابطة اما لوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان
المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما لعدم ح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو مفهوم العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت

فتلك

فى تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه هو فالاولى ان يطرح من البين
ذكر كون الوجود محمولا وذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة فى ذكرهما اذ مدار الامر
على ان الرابطة اما لوجود حتى يكون القضية موجبة واما لعدم حتى يكون ه
سالبة ولا مدخل فى ذلك بخصوصية الموضوع انهما نفس الوجود والعدم او
مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى
الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم
من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل النسبة سواء كان مطابقا للواقع
وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف
الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما فى انفسها
واعتبارها متعلقه والثانية ان المادة على راى متاخرو المنطقيين عبارة عن
كل كيفية كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راى قدمائهم
ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية بل
كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامتناع والامكان وما ذكره المص
مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين
ايض حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى
يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا لكن فى قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا
الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد عليك فى
كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع
وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا كانت لوازم المهية لازمة لذاتها والجواب

انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود فى نفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها
واجبه الوجود ولذات المهيات فبطلان التالى ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت
المهية وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المح ان يكون الزوجية
واجبة الوجود فى نفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كا
لوجود اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود
بديهى والتعريفات التى ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة
غنية عن التعريف اذ كل احد تعريف معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر
والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها
يشتمل على دور ظاهر اذ عرف الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع
بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك
وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلام الامكان
والامتناع وقد يوخذ تلك الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة
كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين
الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان النسبة
كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية
لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثانى هو
الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا
لعين النسبة ونقيضها ايض حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما
ان لا يقتضى شيئا من النسبة او نقيضها او نقيضهما معا او يقتضى النسبة دون
نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين

او لا وعلى الثانى اما ان يقتضى نقض تلك النسبة

يتضمن المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما
لم يكن مقتضيا لهما هذا خلف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه
بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها
من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لانهما فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على
مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين
ذاته والشئ لا يقتضى نفسه والا لزم تقديم على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدها
ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثانى صفة للوجود وهو ان لا
يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تعالى
واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع
قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا
ولا ذاك وذات البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان
يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو عن ذلك تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة
لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج من المقسم فان قيل الحكماء
قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته
وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من هذا القسم فاى شئ يكون
من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ
بذلك فى الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود يحتمل فى العقل
الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه

لايمتنع ايضاً وجوده والآلم يدخل في الوجود وهذا الشئ هو في حيز الأمكان ويكون
منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هذا كلامه وعلى مذهب الحكمآء لايكون
هذا القسم اعنى مايكون ذاته مقتضياً لوجوده موجوداً وان كان محتملاً عند العقل
في بادى الرأى لكن التحقيق يقتضى امتناعه ومايقال ان الوجود الذى هو عين ذات
البارى تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود
الخاص الذى هو عينه مقتضياً للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده
نقيض ذاته فليس بشئ لأن معنى اقتضآء الذات للوجود ان يقتضى الذات كونه
موجوداً الا ان يقتضى الذات كونه فرداً من افراد الوجود المطلق فان الواجب ما
يقتضى ذاته كونه موجوداً كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوماً والممكن ما
لايقتضى ذاته كونه موجوداً ولاكونه معدوماً فاقتضآء الوجود الخاص للوجود
المطلق بان يكون فرداً من افراده لايكون وجوباً اذ لو كان الواجب ما يقتضى ذاته
ان يكون وجوداً لكان الممتنع ما يقتضى ذاته ان يكون عدماً فيلزم ان يدخل ما يقتضى
ذاته ان يكون موجوداً لاوجوداً وما يقتضى ذاته ان يكون معدوماً لاعدماً
كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلاً في القسم الممكن اذ لامحال لقسم آخر لايقال
نختار ان الواجب ما يقتضى ذاته الوجود اعم من ان يكون موجوداً او وجوداً وكذا
الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوماً او عدماً لأنا نقول قد مر ان
هذه المفهومات الثلث اعنى الوجوب والأمكان والأمتناع جهات في قضايا مخصوصة
محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول
في القضية لايمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معاً حتى يكون الوجوب عبارة
عن اقتضآء الذات لثبوت احدهما لاعلى التعيين وعلى هذا القياس حال الأمتناع في الله

يلزم

يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجباً لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعاً
لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنياً
عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضه مفتقراً
اليها فيكون الوجود المطلق مفتقراً الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجباً لذاته
وفيه نظر لأن الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للموجود بمعنى استغنائه
عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضآء الذات للوجود ومقصود
السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجباً بالمعنى الثانى وحاصل الجواب انه
ليس واجباً بالمعنى الأول فاين هذا من ذاك لايقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذى
هو غير ذات البارى مفيض للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضى كونه
موجوداً بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فرداً من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم
ح ان يكون ذات البارى تعالى موجوداً بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولايمكن الجواب
بان الأتصاف بالوجود المطلق في ضمن الأتصاف بالوجود الخاص ولامحذور فيه فان
الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفاً بمطلق البياض في ضمنه قطعاً فان ذات
البارى على هذا التقدير يكون متصفاً بالوجود المطلق اشتقاقاً ولاكذلك اتصافه ذاته
بالوجود الخاص بل لااتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين
لاوجود وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود
المطلق فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً با
لوجود المطلق ولامحذور فيه قلنا ح يكون الواجب تعالى شانه ذا ماهية ووجود
مغاير لماهيته غاية الأمر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم
من اثبات كون ذات البارى تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تعالى

فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقاله لبعض المحققين وهى هذه مراتب
الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير
الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا انظر
الى ذاته وقطع النظر عن موجده وامكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة
فى انه يمكن ايضاً تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال المهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات ووجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته
وجوده اقتضاء تاما مستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود
ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما
محالان ولا يخفى على ذى مسكه ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة
التى هى حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصاير ثاقبه وانظار صائبه وان اردت
مزيد توضيح لما صورناه فى المراتب الثلث فى الموجودية فاستوضح الحال فيما يورد فى
هذا المثال وهو ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلث ايض الاول المضئ بالغير اى الذى
استفاد ضوءًا من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهيهنا مضئ وضوءٌ
يغاير وشئ ثالث افادة الضوء الثانية المضئ بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى
ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه بضوءه
فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثه المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس مثلا فانه مضئ بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون

الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضئ مع ان المضئ كما يتبادر اليه الاوهام
ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ
فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ بذاته لم نرد به انه قام به ضوء
آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضئ
لغيره والمضئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء
فى نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه
ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية للظهور واذا
انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور المحسوسة فقس عليها فى الامور المعنوية
العقلية ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب ان
يكون فى اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه
المفهومات الثلثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن ذات ويتصف الذات بالآخر
مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات
يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون
القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم
فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما
اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فتصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد
علته فتصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب
والامتناع كليهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد
الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع
بين الامكان الذاتى واحد الباقيين اقول وانت خبير بان هذه القسمة الثلثة يكون

قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا في السلب والايجاب لأن الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عن ضرورة
السلب الوجود فاسم الضرورة شامل لهما وان اختلفا في السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول
عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجود كان معناه ان الوجود
ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود
ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف
الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الآخر ولعل مراده
يصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما
هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كأن يقال وجوب الوجود
هو امتناع العدم فليس بصحيح الآن يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك
لأن وجوب الوجود كيفية نسبة الوجود الى المهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى
المهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايران ذاتا
فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول وانت خبير بانه
لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين
بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا
اليه وهما وصفان لذات واحد متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء
زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا المحل ليس بصحيح لأن الاكرام وصف الأعداء والاهانة
وصف للأولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
يعني الطرف المخالف فنعم الضرورة الأخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فيمكن

الوجود

الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم
بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان اما
عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل بين
تلك الكيفيات اقول وفيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لأن العرف العام
يستعمل الامكان هذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود وكذا يفهمون من الممكن
العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان
مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما
وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد جانبيها
ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان وكان هذا امكانا
خاصا وقد يسمى خاصا والأول عاما ايضا لكونه اعم مطلقا منه وقد يؤخذ بالنسبة
الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى
ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا
ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخ عن ضرورة ما في وجوده او عدمه
واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين
وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا انسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين
انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لأن
تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولأنه لا تعين هناك بايجاب
الذات لأن الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد وزد بان هذين
الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي بعينه في
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت

ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن
الوجود الممتنع الوجود

سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال
فان الشيء اذا كان موجوداً في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكناً
صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضاً
لو اجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه
في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفاً فوجب ان يكون في الحال موجوداً معدوماً معاً لانه
ممكن في جانبي الوجود والعدم كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه
كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضاً فيلزم ارتفاع
النقيضين بل اجتماعهما وهذا معنى قوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان
قيل الظ ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبال امكان حدوث الوجود و
طريانه في زمان الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم
بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلثة
اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود
وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق
على المعدوم هذه الامور يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف
المعدوم بالموجود واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوماً
فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما
في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم

محال

محال نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم يوجب كونه معدوماً وليس الامر هيهنا
كذلك ليصدقها على الموجودات ايض فان الواجب تعالى يصدق عليه انه
واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود و العدم
واستحالة التس يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف مهيتها
بوجودها الخ عن احد هذه الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التس وهو مح وفيه
نظر لانه انما يلزم التس ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج و
اما اذا كان بعضها موجوداً دون بعض فلا يلزم التس مثلا يختار ان الوجوب
موجود قوله فاتصاف مهية بوجوده لا يخ عن احد هذه الامور قلنا نختار ان
اتصاف مهية بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم
التس في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التس اشارة
الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد
يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة ثم تمام حقيقة محمولاً عليه
بالمواطاة وتارة وصفا عارضاً له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التس في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجوداً لكان ممكنا
وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التس في الامور المرتبة الموجودة معا وهو مح لانا
نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجوداً لكان
ممتنعاً في اجزائه نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجوداً لكان واجباً فان بين
الملازمة بانه لو كان ممكناً والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكناً قلنا
لا يلزم من امكانه امكان الواجب قوله به يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير

فان الوجوب والواجبية واحدة فليس ثمه علية ولا معلولية ولو كان الوجوب ثبوتيا
اى موجودا فى الأعيان لكان ممكنا لأنه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه
الأول ما مر آنفا مع جوابه والثانى انه لو كان الوجوب ممكنا لكان فى ذاته جايز الزوال
واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان الواجب ايضا جايز الزوال لأن زوال
الوجوب بان لا يقتضى ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضى ذاته وجوده جاز ان يزول
وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجود انعدامه بعد كونه موجودا
فى الأعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات
ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافى امكانه ولا يقتضى وجوبه وان
اراد بزوال الوجوب عدمه فى نفسه فلا نم قوله لأن زوال الوجوب بان لا يقتضى ذاته
وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الأمر بل فى
الخارج ايض نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والثالث ان الوجوب صفة
لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم فلو امكن عدم
الوجوب لأمكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لأمكان لازمة اذا
امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما
لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب بوجه آخر لو كان الوجوب
موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سلب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشئ ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شئ آخر فذلك
الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام
اليه وتسلسل وايض لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود

الواجب

الواجب عليه بالوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق
على الوجود سبقا ذاتيا لأنه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد لما كان هذا الدليل
بعينه جاريا فى الأمكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التى
لا يتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال كل
ما لا يجب من الصفات تاخره عن الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض
واضح المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الأول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك
لأن الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان نقيضه
والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة فى ان يكون مفهوم عدم معدوم
فى الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم فى الخارج هو الوجود على
ما مر من ان الوجود ليس بموجود فى الخارج الثانى ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا
اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات فى نفسها انما تحقق باعتبار العقل لها لكن
الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد
منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف
مفهوم بصفة فى الخارج او نفس الأمر لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فى احدهما على
ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لأن الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو
عدم لكون العدم جزءا منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايض
معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين فى الصدق بان
لا يصدق شئ منهما فى نفس الأمر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى بان لا يكون شئ
منهما موجودا فى الخارج فان قيل قد تقرر فى مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما

وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط
كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه
لابد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سيبين في
مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من
مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هيهنا هو الموجود الخارجي
فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول الاثبات كونه وجوديا
من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع
والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق
كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة ولا صفة مفتقرة الى موصوفها
لكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول ويمكن الجواب بانا لا نم
ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع
العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع بضرورة وجود الموصوف
عند وجود الصفة ويندفع بان يقال ذات الواجب موصوفا بامتناع العدم فلا دلالة
لهذا الدليل على ان امتناع ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم
القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم
وجود لا يقتضي كون جميع افراد موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد
بهما كلما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على صفته
بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن

فاحتاج

فاحتاج الى المؤثر فان وجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات
كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان
نفي الامكان عدم بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام
واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه
ايضا عدميا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد يتمايز وانما فسرنا الامكان
المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان بحكم والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت
الامكان بحكم الاستلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض
التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم لا يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الغرض
غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار
الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفسه تحت الاعدام التي لا يتمايز فيها قيل ويمكن
ان تقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة
انه لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ
التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق القول على الامكان
المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح لا
يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير
مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا يخفى ان هذا

القايل وان وفق فى دفع الاستدلال لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح
فى منع الملازمة كما لايخفى وهذا الجواب منع استثناء عين المقدم فاين هذا من ذلك
والوجوب شامل للذاتى الذى استند الى الذات من غير التفاوت الى امر آخر وغيره اى
الذى حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير
ومعروض ما بالغير منهما ممكن اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب
بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له
الوجوب بالغير والا توارد علتا اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصى هو وجود ذلك
الواجب ويمتنع ايض ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا معدوما معا فى
حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لايمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع
بالغير لعين ما ذكر فى الوجوب ولا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية من امتناع
انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات
او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطله والا يلزم الا نقلاب
اما على تقدير كونه واجبا او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان
الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكن بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه
فلا يكون ممكنا فى ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب وفيه بحث لانه لايلزم
من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير لكن
ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع المكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان
يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب المح لكن امكان
المح محال فى نفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المقضى الى

ارتفاع

ارتفاع الامكان المقضى الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل
من الغير لا ارتفاع المشد الى ذاته واقول فيه بحث وليس بشئ لان استواء الوجود
والعدم بالقياس الى ذات واحد لايتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق
فالصواب ان يقال ما يثبت للشئ بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصى اذ لا تعدد فى مفهوم ذلك الاستواء بالنظر
الى شئ واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات
او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتضى الوجود والعدم وكل منهما
بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصير الممكن
بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود
بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان
واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول فى الامتناع
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى
ذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال بالذات بحسب الغير
فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافى الوجوب الذاتى فلو طرء عليه
لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام فى هذا الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتى فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم
الانقلاب اقول والحق انه ان اريد بالامكان الغير على الوجوب بالغير والامتناع
بالغير ان لا يقتضى الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضى الغير عدمها فلا شك

انه لاينافي الوجوب الذاتي ولا الأمتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الأمكان بالغير زوالها
حتى يلزم الأنقلاب فان عدم اقتضآء الغير بوجود المهية لاينافي اقتضآء المهية لوجود
نفسها بل يلزمه لأن المهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لانقيضه غيرها والا لكان
واجبًا بالغير ايض وقد مرّ ان الواجب بالذات لايكون واجبًا بالغير وكذلك عدم
اقتضآء الغير عدم المهية لاينافي اقتضآء المهية عدم نفسها بل يلزمه لأن المهية اذا اقتضت
عدمها يلزم ان لانقيضه غيرها والا لكان ممتنعًا بالغير ايض وقدمرّ ان الممتنع بالذات
لايكون ممتنعًا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الأمكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير
غير المهية مطلقًا لايمكن اجتماع الأمكان بالغير مع الأمكان الذاتي لأن الممكن اما موجود
فيكون واجبًا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعًا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل
ان نقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبًا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعًا
بالغير اولايقتضي ذلك الغير وجوده وعدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالأمكان
الغير ان يقتضي الغير تساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم فلاكلام في انه ينافي الوجوب
الذاتي و الأمتناع الذاتي ايض فانه ظاهر لاسترة فيه فلايكون الواجب بالذات ممكنا
بالغير وكذا الممتنع بالذات لايكون ممكنًا بالغير والممكن بالذات ايض لايكون ممكنًا
بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الأمكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر
اليها اى المهية وعلتها يثبت ما بالغير اى الوجوب والأمتناع بالغير يعني ان الأمكان
انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها لا ماخوذة مع عدمها وكذا
غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الأمكان نسبة بين المهية وبين الوجود
والعدم واما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب

لابالأمكان

لابالأمكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى العدم بالامتناع
لابالأمكان ويسمى ذلك امتناعًا لاحقًا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت المهية
مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبًا سابقًا
واذا اخذة مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة ممتنعة ويسمى ذلك امتناعًا
سابقًا فكل موجود محفوف بوجوب بين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل
معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين
الأمكان الذاتي والغير اى الوجوب بالغير والأمتناع بالغير لما مرّ بيانه آنفًا وكل ممكن
العروض ممكن ذاتي لما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما
وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلًا كذلك الأمكان اما امكان وجود الشيء
في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود بشيء آخر فهو
ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره
ولو كان الواجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء
لآخر فرع لأمكان وجوده في نفسه وانت خبير بان هذا مخالف لما تقرر من ان وجود
شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لايقتضي وجود ذلك
الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه ليس كل ممكن
الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان
لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ان يكون
ممكن الوجود بشيء آخر على اى وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول
الأعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اى وليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود بشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود

فى ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانه لا يمكن خلوها فى غيرها حلول الاعراض
فى موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور فى هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظه الذهن
الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا فى ان علة افتقار الممكن الى المؤثر
ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع
الحدوث شرطاً وقيل شطراً واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا
لاحظ كون الشئ بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا لأمر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ فى
تلك الحالة امراً مغايراً آخر غير هذا التساوى مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم
يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات كون الامكان علة للتصديق
بحاجة الممكن الى المؤثر لا انها علة لها بحسب نفس الأمر بل المقصود ان العلم بامكان
الشئ يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضى ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض
عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة واجيب بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم
العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضاً كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر
البطلان وكونهما معلولى علة واحدة ينافى العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا نقول
البديهية يشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار
ليست خارجة عنها فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم ان العلة
وان الحدوث ليس معتبراً فى العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا والاولى فى اثبات
هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج
الى مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح
ضرورى يجزم به الصبيان بل هو مركوز فى طبايع البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت

الخشب وهذا الترتب العقلى الذى هو مودى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة
هو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة فى نفس الأمر وقد يتصور وجود الحادث
فلا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعنى انا نتصور حدوث
الممكن ولا يحصل له العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب
لذات وان كان محالاً لحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة
لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهب المخالفين باسرها وتقريره ان يقال ان الحدوث
كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن
الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه
كما فى الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة
للحاجة او جزءا لها او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الأول والثالث
وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متاخراً عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما فى الواجب والممتنع والحاجة
متاخرة عن علتها فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليها بمراتب اجيب بان الامكان
متاخر عن المهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضاً لكونه كيفية النسبة بينهما لكنه
ليس متاخراً عن كون المهية موجودة ولهذا يوصف المهية ووجودها بالامكان وقبل اتصافها
بالوجود واما الحدوث فلا يوصف المهية بها ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك
فى تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا
بتاخره عن الايجاد ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته
يعنى لا يجوز ان يكون احد طرفى الممكن راجحاً على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن

في نفي الاولوية الذاتية

غير مثبتة الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره
فينسد باب اثبات الصانع لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا
الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه
على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته
مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا
وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لمسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب او لسبب فان لم يصير ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم
مرجوحية الطرف الاولى لذاته المعروض ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير
منتهية الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا
للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح
فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان
لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة
معلول له فلا خلاف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على
ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا
قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي فلا
يلزم ان يكون واجبا اجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا
هذا او اعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه

كانت

كانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره
فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ الاستحالة الانفكاك
الوجود منه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت الى غيره اصلا واما ثانيا
فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات
السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح وح فنقول لجاز ان
لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة
الى الذات لا يقال يكفيا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوالها بالذات
وهو مح لانا نمنع امكانه سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات
كالعلة الاولى والموجودات المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان
الطرف المرجوح اذا كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك
السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول هذا الجواب في
التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان
جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز
الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا
لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع الطرف المرجوح بالنظر
الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الراجح الاول فيجوز ان
ينقلب ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر
لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من

ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع
الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد
طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا
وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته الى حد الوجوب
وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه تارة معه وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه
بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه بمجرد
امر آخر لو يوجد معه في زمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف
واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية
ولا نفيها اذ المقصود منه دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة
من ذاته من غير احتياج الى غيره ليلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود
ولقائل ان يقول الملجون تم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه و
قوع الطرف الراجح للممكن عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود
وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم
انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة
الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا مدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون علة عدمه
مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود
اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان
فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا
لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل

وجوبا

٢٦

وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعها
معها تارة وعدم وقوعها معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح
احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر
فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية
في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل نعتبر اولى وننقل الكلام الى تلك الاولوية
فلا بد من انتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التس وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه
وجب من علته فوقوع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود
حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم
يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر نسمي الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن
معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخ عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية
فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم
من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشتمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا
والامكان لازم المهية الممكن ولا يجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك بحسب المهية
او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ
المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوب
اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود
قضية فعلية ولا يخ فعلية عن الوجوب اللاحق ففيها وجوب لاحق مع انه لا
يقارنه جواز العدم يقارنه العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
لا اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس

وجوب العقليات يلازم المهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى
بعض لان الوجوب تاكيد الوجود وقوية والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان
والاستعدادى والامكان الوقوعى ايض وهو عبارة عن هيو الكمال بتحقق بعض الاسباب
والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول و
البعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين
للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشى بالفعل
واما بانتفائه الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا
ان الامكان الاستعدادى لا يكون لما له مادة فكل مادى مركب لكن المص سنبطله وهو
غير الامكان الذاتى لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتى ولانه
غير لازم المهية لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتى ولانه قايم بمحل الممكن
لا بالممكن فان الامكان الاستعدادى للانسان قايم بمادة النطفة لا بالانسانية و
الامكان الكتابة قايم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتى فانه انما يقوم
بمهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق فى الاعيان لانه كيفية حاصلة للشى مهية اياه
لافاضه الفاعل وجود الحادث منه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتى
فانه اعتبار عقلى لا محقق له فى الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث
بخلاف الذاتى فانه لا يقتضى رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء
والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث
صفتان للوجود واما المهية فانما توصف بهما باعتبار اتصافه وجودها بهما وقد

بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبق بالوجود قديم وللمسبق حادث ثم كل من القدوم
والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم
المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند
الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشى اكثر مما مضى من
زمان وجود شى آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثانى قديم وللثانى بالنسبة الى الاول
حادث فالقدم الذاتى اخص من الزمانى من الاضافى فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده اكثر بالنسبة ما حدث بعده ولا عكس فان الاب قديم بالنسبة
الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى
فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب ه
مقيس الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافى وليس فردا من افراد الحادث الاضافى
مع انه حادث زمانى فوجدنا فردا من افراد الحادث الزمانى لا يصدق عليه الحدوث
الاضافى فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافى فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله
كابنه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم
الاضافى ليس ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافى والآخر الاب مقيسا الى ما قبله
وهو فرد من افراد الحادث الاضافى وليس فردا من افراد القديم الاضافى فالحاصل ان
الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافى وليس حادثا اضافيا المأخوذ بتلك الحيثية
هو مادة افتراق الحادث الزمانى من الحادث الاضافى وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس والسبق مقابلاه يعنى التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق
الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرايط التاثير وارتفاع

موانعه اوبالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية اوغيرها او اما
العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشئ فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك
اذا كانت هي العلة الفاعلة وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط
امر في تاثير ولا تصور ما او مع اعتبار شئ معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت
هي العلة الفاعلية مع الغاية كما في البسيط عن الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك
شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان
هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب
فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية
والشئ لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بل المعتبر هو العلة الفاعلية
يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة
الفاعلية ومثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح
ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها ح لا ينعكس المتقدم
بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان
لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة
تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايض اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما
ذكرناه موافق الكلام المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي بانفراده تفيد وجود المحتاج اولا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر
بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك

بالعلية ح

المتقدم

٢٨

المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الآن ارتفاع المعلول
يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم
في الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن آخر يقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر وجود
امر عن آخر اذا كان مستجمعا بشرايط وارتفاع الموانع ويمكن ايض تاويل المثال المذكور
بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى
واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك
تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغو
رياس الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشئ مقيسا الى كله وقال لا
يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما
سواء فرضنا لهما وجودا م لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي
بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المهية في نفسها وكانه اراد
بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج اوبالزمان
وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى
اوبالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي منقسم الى
الحسية كما بين الامام والمأموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة
على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما بما يجعله انت فقد يبتدا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الآخر

وقد يبتدأ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الأجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ
كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الأنسان مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر
من السبق مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الأمس على
الغد واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لأن اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة
فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس ولا علية ولا معلولية بينهما بحسب المهية
ولا بحسب تشخصها ايضا لأن الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال
من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل بحسب واجزاء
الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة
فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم
اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لأن اجزاء الزمان متساوية في الفضيلة ولا بالرتبة
لأنه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان
وفيه واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الأمس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية
كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق
بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر في خارج عن مفهومه لم لا
يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق على ما مر من تعريفه
فسبقه سبق زماني لان نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان
وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سابق زمانيا لأن زمان وجود زيد كان سابقا

على وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره
وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير الأجزاء الزمان
كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض الأجزاء الزمان لم يحتج الى زمان
مغاير لهما وذلك لأن السبق والتأخر بهذا المعنى من الأعراض الذاتية اولية
للزمان وعروضهما لغيره بواسطة فيهما يعرضان لأجزاء الزمان اولا وبالذات
ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو
اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادث
الفلاني ووجود عمرو مع الحادثة الأخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه
اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان يكون تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك
كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدمة على اليوم لم فيصح ان يقال لماذا قلت انه
متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلأن معنى السبق الزمان لو كان ما ذكروا من غير
اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا
لأن لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلأن انقطاع السوال عند
قولك امس تقدم على اليوم انما هو لأن التقدم على اليوم مأخوذ في مفهوم لفظه امس كما
ان المتأخر عن اليوم متأخر في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم
كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا مما بعد
تشخصا وكما ان انقطاع السوال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان وكذا انقطاع السوال عندما
ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا

في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لأبحاث كثيرة
بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعاً الى التقدم الزمانى ادعوا قدم
الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده
سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسماً برأسه جوزوا
تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم على المتاخر من غير ان
يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائى والحكماء ربما قالوا فى وجه الضبط المتقدم
اما ان يجامع المتأخر فى الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع
فاما ان يكون بينهما ترتب اولا والأول التقدم بحسب الرتبة والثانى اما ان يكون بينهما
احتياج اولا والثانى التقدم بالشرف والأول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج
اولا والأول التقدم بالعلية والثانى التقدم بالطبع اقول وانت خبير يلزم على هذا
ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع والأولى ان يقال
المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا فى وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجاً اليه فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان
اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر
ايضا لأنه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعانى لشئ بالقياس الى آخر عرض
للآخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء فى المعية
الترتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات
المترتبة فى العموم والخصوص او حسية كما هو من متحاذيين ولا فى المعية بالشرف وهو
ولا فى المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول لجزئين لشئ واحد فانهما
فى العلية معا لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة كما مر من ان اشترطا

بشرط

بشرط واحد فانهما معاً ايضاً فى المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا فى المعية بالعلية
العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلول علة واحدة مستقلة مطلقا على
راى المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راى الحكماء ولا فى المعية الزمانية على راى المتكلمين
واما المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر وتامل
لأن المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر فى المعنى الذى نسب اليه التقدم والتأخر
وما قيل المعية فى القسم السادس اعنى معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول
فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتى فى اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق
على وجوده سبقاً ذاتياً فلا يلزم من عدم تحقق المعية فى اجزاء الزمان عدم تحقق المعية
الذاتية على رأيهم ومقولية بالتشكيك اختلفوا فى ان مقولية السبق على هذه الأقسام
بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص
فانا نعلم اشتراك هذه الأقسام فى معنى السبق لكن لا على سبيل التساوى فان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لأن الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة واقوى واكمل
وهما اعنى السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كما فى السبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز فى هذه الثلثة ان تصير السابق فيه متاخرا وهو بعينه بخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وينحفظ الاضافة بين
المضافين فى انواعه اى انواع التشكيك وهى ثلثة التشكيك بالأولية والتشكيك
بالأقدمية والتشكيك بالأشدية يعنى اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر
موصوفا باحد انواع التشكيك كالأولية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق
من السبق الآخر كان التأخر الذى هو مضايف للسبق الأول بالاضافة الى التاخر الذى هو

[margin, red:] فى ان السبق مقول بالتشكيك

[margin:] من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلى يكون اولى واكمل ؟

[margin:] واحد ؟

مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك كان المتأخر والأول اولى بمفهوم
التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الأشدية والأقدمية فالأضافة بين سبقين اذا
كان بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة محفوظة بين مضافيهما اعني تاخرهما
وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسية لتلك الأقسام بناء
على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما تعارض زماني
او مكاني او غيرهما يعني اذا نظرت الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا
متاخرة وانما تعرض لها التقدم باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان
او مكان كما في التقدم بالمكان او غيرهما من كمال في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم
بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الأشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات
فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروضة انما هو لذاته لا لأمر آخر والقدم و
الحدوث الحقيقيان لا الأضافيان وقد مر انهما قد يؤخذان اضافيان وان الحقيقي
من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر
في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الأضافي على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا
التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص
ذكر لكل من القدم والحدوث احدهما وهو المسمى بالزمان حقيقة لغوية لأن اهل
اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لأنه مصطلح
اهل الكلام والا لتس يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود
الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا
في جميع الأزمنة الماضية لزم التس لأن اما قديم او حادث لأمتناع الخلو منهما وعلى
التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتس ولا يلزم التس من اعتبار الزمان

في القدم

في القدم والحدوث الأضافيين لأنه يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم
هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم
بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تس ورد بان الزمان معتبر وح في مفهوم القدم
مسلوبا لا مثبتا والمراد باعتباره مثبتا لا يستلزم التس فلا اشكال والحدوث الذاتي
متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك
ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته متحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا
يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقيض للوجود ولغيره مقيض له
وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذلك وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله
بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن
وجود الممكن مسبوق بلا اقتضاء للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية
ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون
العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه
وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبب موجب لارتفاع
حاله بحسب الغير لكن الأول ظاهر البطلان لأن ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع
حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الأستلزام حاصلا من الطرفين والقدم
والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة
قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القدم صفة لذات القديم
اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة
اللازمة مسبوقة بالقدم كان ملزومها كذلك ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث

فيه انهما باعتبار العقل

الحدوث حتى يتم هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان
فانه وان امكن اجزاء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث
الذاتي موجود لكان قائمًا بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية
بالغير فالقدم جزء منه وكل ما يكون القدم جزء مفهومه لا يكون موجودًا ولما استشعر
ان للسائل ان يقول ان التسـ انما يلزم من اتصاف شئ بالقدم والحدوث لا من كونهما
موجودين فان لزوم التسـ بحاله وان كانا اعتبار بين بيان ذلك انه لو اتصف
شئ بالقدم لكان اتصافه ايضًا قديمًا اى غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما
عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محالان وكذلك نقول لو
اتصف شئ بالحدوث لكان اتصافه به ايضًا حادثًا والا لزم قدم الحادث ولا
يجدى المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشئ بقدمه في نفسه كما ان
الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بقدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثًا كما ان لا مسبوقية به ليس قدمًا والحاصل ان وجود
الشئ في نفسه هو الذى ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره فانه في الاصطلاح
لا يسمى قديمًا ولا حادثًا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل
له في لزوم التسـ اذ له ان يقول لو اتصف شئ بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف
الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقًا بعدم الاتصاف وهكذا
حتى يظهر التسـ في عدم مسبوقية الاتصاف بقدم سواء سمى قديمًا او لا وكذا الكلام في
الحدوث اجاب المصـ بانهما ينقطعان اى ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني
لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل بترتب سلسلتهما ربما اعتبرهما العقل لكن العقل
لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار

ويصدق

ويصدق القطعية المنفصلة الحقيقة منهما في الموجود فان قولنا الوجود اما ان يكون
مسبوقًا او لا يكون داير بين النفى والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقة من
الوجوب الذاتي والوجوب الغيرى في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب
بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبًا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبًا بالذات او ممكنًا
والممكن لابد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبًا بالغير

في خواص الواجب

ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءًا من غيره ولا يزيد
وجوده عليه والا لكان ممكنًا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبًا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء
متمايزة بحسب الذهن ولا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس
الامر وجزء الشئ غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول وفيه بحث لان
الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في
وجوده الخارج الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تراكب الواجب من
اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم
امكانه قيل لو كان مركبًا في العقل ولم يكن مركبًا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل با
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضًا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان عقليتان
متغايرتان مطابقتان ذلك البسيط وهو محـ فان مطابقة احد الصورتين المتغايرتين
ينافى مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء
ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج
ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكره وانما

جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لا الفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار
والمتماثله في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما
لأمر واحد بسيط فذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الأجزاء العقلية ايض كذلك ولو
علمت ان هذا صور عقلية مخالفه للصور الخيالية سرعها العقل من الهويات الخارجية
بحسب استعدادات يعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضي ذلك الأستعدادات من
مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه للمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان
يعقل النفس صورة مطابقة بتشخص بخصوصية واخرى يطابقه وبني نوعه واخرى
يطابقه وبني جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في مهية
ذلك الشيء لأن كل مهية لما سواه مقتضية لأمكان الوجود بناء على البرهان التوحيد
فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا اذا لم يكن مشاركا للغيره في مهية من
المهيات لم يحتج الى ان يتفصل عن غيره تفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول
يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل
وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من متساويين الثاني
ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم
اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لأن
احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصله وهذا ضروري
وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والأول
مح لأن الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن الغير لا يمكن حلوله في غيره بديهة و
الثاني ايض لأنه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
والأمر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقية محصله بل غاية ان يحصل منهما حقيقة

اعتبارية

في عينية وجود الواجب

اعتبارية واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ما وبا وجد فيهما الجزء
الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للمواليد
الثلثة ودعوى الأحتياج او الأنفعال بين الأجزاء المادية غير مسموعة الثالث
ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة لأنه ان لم يقم الوجود
به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة يفتقر الى موصوفها الذي هو
غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم علة على معلولها فاما بهذا الوجود فيقدم
الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود
كل الكلام في الأول فيلزم التس وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة
انتقارها في وجود الى غيرها واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب
قياما خارجيا كقيام الأعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا
وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن وانما ذلك
اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما يقدم وسيأتي
وايض لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجود الخاص لأنا نقول لا بد من دليل على
ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصة ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا
لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الأصلي يجوز ان
يكون صدق ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا لا يتحققه مع عدم زيادته وايض فانتقار
الوجود الى المهية التي يقوم بها تحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه ولا معنى لوجوب الوجود سوى

كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد
يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به المهية كان معناه انها يقتضى
الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات المهية من غير احتياج
الى غيرها واعلم ان هذا الوجه وهو معتمد الحكماء فى اثبات هذا المطلب قد يلخص بحيث
يندفع عنه هذه الأجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زائداً على ذاته فلا بدّ ان
يتصف به ذاته فى نفس الأمر والا لم يكن موجوداً فيها واتصاف الشئ بالوجود لا بدّ له
من علة بها يصير متصفا بالوجود وسياق الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف
الأجوبة على ما سيجئ مآل بعض متاخرى المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم ويمكن ان يجاب بان
المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شئ بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الأمر ويجوز ان لا يتصف به فلم يكن بد هناك من
علة تجعل ذلك الشئ متصفاً بهذا الأمر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز
ايض لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا ذات زيد لما جاز ان يتصف بالوجود
وجاز ايض ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفاً بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف
شئ بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الأربعة بالزوجية
لما كان واجباً ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة واذا
تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز الا يتصف به لم يكن
هناك علة بها تصير متصفاً بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين
على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال ان
الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان
هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثاراً له

وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعروض بوجوه الأول ان الوجود معلول
بالضرورة وحقيقة الواجب تعالى غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم الثانى ان الوجود
مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضى
العروض او اللاعروض اولا هذا وذاك والأول يقتضى العروض فى الواجب والثانى يقتضى
التجرد فى الممكن والثالث يقتضى ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيفتقر الواجب
اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا
يحتاج الى علة بل يكفى فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم
علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدا للممكنات كلها فان كان
هو الوجود وحده يلزم ان يكون وجوده مبدا لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون
وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايض وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبداء بل عدم ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدم وان كان بشرط التجرد لزم جواز
كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائيه ومعلوم ان كون
الشئ مبداء لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع ان
الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة وماية المشاركة غير ماية
المخالفة فيكون وجوده مغاير لحقيقته الخامس ان كان نفس الكون فى الأعيان اعنى الوجود
المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع
قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدم لا يصلح جزء الواجب او بشرط
التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان غير الكون
فى الأعيان فان كان بدون الكون محال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان

مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المطلوب لأنّ معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه
الوجوه كلها انه لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع فى ان ذات
الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة
الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذى
ندعيه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود
الخاص به فلا فليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايض فلا دلالة للوجه الأوّل من تلك
الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضى
العروض ولا اللاعروض وانما المقتضى لعدم العروض هو الوجود الخاص الذى هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج فى تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو
الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به
المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول
ذات البارى تعالى نفس الكون الخاص المخالف لساير الأكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما
يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الأوّل واكتفى به لقياس
عليه الباقى السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا
بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا
يلتئم كثيرا من القواعد كما سيأتى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك
فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى
الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضى وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة

٤٥

افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على
اشياء مختلفة الحقيقة فيجاز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه فان النور يصدق
على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ايض ابصار الأعشى بخلاف ساير الأنوار فيجوز ان
يكون الوجودات الخارجية متخالفة فى الحقيقة بحيث يقتضى الواجب التجرد ويمتنع عليه
المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا
عرضيا والسابع ان الوجوب الذاتى اضافة يقتضى فى الواجب طرفين احدهما المهية والآخر
الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زائدا على مهيته والجواب
عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء ان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا
التقدم بالوجود فنع لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الوجود هو نفس المهية من حيث هى هى
فتقدم ذاتا لا وجودا تقدم الجزء الأخير من المركب بالنسبة اليه وايض لم دليلكم هذا لزم
ان لا يكون مهية قابلة لوجودها ولا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على
معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا فى الوجود و
بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير المهية من حيث هى هى فى
الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشىء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ
للوجود مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان
يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل
وعن العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين قيل لا نم ان المقيد لوجود نفسه يلزم تقدمه
عليه بالوجود فانه لا معنى للأفادة ههنا سوى ان تلك المهية يقتضى لذاتها الوجود ويمتنع
تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى المقابل بعينه بخلاف المقيد
لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن هذا لوجود الغير

الوجود

واجيب بان التأثير والأيجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الأيجاد فرق مرتبة
الوجود قطعاً فلا يلزم تعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها الا في وجود نفسها ولا في وجود
غيرها واجاب المصـ عن النقض في شرحه للأشارات بان كلام الناقص مبنى على ان للمهية
هوية في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لأن كون المهية هو
وجودها والمهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكه عن الوجود
فان الكون في العقل ايضـ وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من
شانه ان ملاحظها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه
فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها
وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل
المهية اذا كانت لكونها هو وجودها والحاصل ان المهية ان يكون قابلا للوجود عند
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط الى هذا كلامه وفيه نظر لأن الأتصاف اذا كان عقليا يكون الصفة ايضـ امرا
عقليا فلو فرضنا المهية فاعله لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعله لصفة خارجية بل انما
يلزم كونها فاعله لصفة عقلية كما انها قابله لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب
المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابله للوجود انها كذلك في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية يتحقق في العقل
اولا ثم اعتبر الوجود الخارجي لها وان اراد انها قابله للوجود في الخارج فلا نم ذلك
وانما يكون قابله في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود كما في اتصاف
الجسم بالبياض وهو مح وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام الى هنا
كلامه اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلان حـ يكون قوله ولا يمكن ان يكون

فاعله

٤٠٦

فاعله بصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا
فلأن للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل
وكفى لذلك في تقدم العلة القابلة تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود
ايضـ بحسب العقل وليكون في تقدم العلة الفاعلية ايضـ تقدمها بالوجود العقلي من غير
ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مهية الأربعة علة فاعله لزوجيتها
ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات
كان ذلك رجوعاً الى الجواب الأول لا يقال كلامنا في مهية واجب الوجود ونقول لو كان
مهية الواجب علة فاعله لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي للمهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول
معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما
على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على
وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل
الوجود والعقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه آخر منها
انه لو زاد وجود الواجب على مهية لزم كون الشي الواحد فاعلا بشي وقابلا له لأن ذات
الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضاً له وفاعلا له لأستحاله ان يكون غير
ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي بط لما يجي من بيان استحالته واجيب بانا لا نم
استحالة كون الشي قابلا وفاعلاً وسيجي الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود
الواجب للأحتياج الى المهية احتياج العارض الى المعروض وكان ممكنا ضرورة احتياجه
الى الغير وكان جايز الزوال نظر الى ذاته والا لكان واجباً لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب

للمهية وجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما
لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود والاحتياج الوجود العروضة الى
المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون
العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر
للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر والجواب بمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان
الوجود هو نفس التحقق لامانه التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات
الواجب تعالى غير الوجود لأن كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود
وكلما هو محتاج تحققه الى الغير اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق
كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه
من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا وكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في
نفس الأمر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره
فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره وكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب
وقد يثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود
بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل بهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود
امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به
التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق كون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا
والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكره لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين
ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل

مفهوم

مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتياج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد و
فساده اظهر من ان يخفى لأن التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة
والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات البارى نفس العدم والا
لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن النقض عن هذا بان ذات
البارى تجرد خاص نسبة الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة للوجود الخاص الى مفهوم الوجود
المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات البارى عين مفهوم التجرد
المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون
ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب
عين الوجوب والايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقولون علوا
كبيرا فان نوقش بان المحوج هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في
تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في
النقض ولزوم المحذور والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك
لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
فيه اى في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون المهية موجودة قبل
قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لأنه ليس بموجود في الخارج ايضا والا
لكان له وجود آخر موجودا في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية و
عارض للمهية عند وجودها في العقل كما سبق تحققه اعلم ان هذا الكلام من المص

خ ان الوجود الخارجي من المحمولات العقلية

والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود
الواجب قايماً بنفسه لم يصح منهم الحكماء باستغناء الوجود من المحل ولما قالوا بكونه في
الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجوداً
بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود آخر
لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده
هو القايم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط ما علاعلم صحة
الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج
او حكم بانه مستغن من المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من
الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجودة في الخارج اذ لا
وجود في الخارج الا الاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا اقامة
الدليل على ذلك وايض لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي
كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات
الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
نعم هذا الكلام صحيح من القايلين بكون الوجود زايداً على المهيات كلها واجبة كانت او
ممكنة فان الوجود قايم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك المهيات موجودة وليس ذلك
القيام خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود
موجوداً في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالمهية قياما خارجيا
ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا
العدم وجهاته اعني الوجوب والامتناع والامكان من المعقولات الثانية لان عوارض
المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضه لنفس المهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية

وجودها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية
بحسب وجودها الذهني وهذه يسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثالثة من
التعقل ومعروضاتها يسمى معقولات اول والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان عوارض يعرض للمهية عند وجودها
في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى آخر حكم على تلك المفهومات المعقولة
بانها تمام مهية تلك الامور او جزءها المشترك او المميز ولا هذا ولا ذاك بل خارج
عن مهيتها او كلي صدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل
يلاحظ اولا مفهوم الحيوان ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر وغيرها مثلا ثم يحكم بهذا المفهوم
الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والجزئية
والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان وهي من المعقولات
الثانية وكذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض
للمهية من حيث هي هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج
ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر حتى يكون
من المعقولات الثانية ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف المهية
بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها امر عقلي وان
المهية انما يكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما
نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية
المعقول وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف المهية
بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو المهية

من حيث هي هي لا المهية الموجودة فى الذهن على ما سبق واذا تحقق ما تلوناه انكشف لك
حقيقة الأمر فى كون القدم والجهات اعنى الوجوب والأمكان والأمتناع من المعقولات
الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شئ وعدمه او من القضايا
مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ولا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اى بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان فى التحقق اما فى نفسهما ان كان نقيضان من القضايا واما
لغيرهما بان يتصف بهما كلاهما او لا يتصف بشئ منهما اتصافًا بحسب نفس الأمر ان
النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما
يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه اى ولا استحالة
فى تصور النقيضين اذ اجتماع صورة النقيضين فى العقل ليس بجمع بين النقيضين لأن
صورتى النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الأجتماع بينهما والصورة العقلية لا
يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية فى اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
فى العقل ولا ثبوتها فى العقل متناقضان فلا يمكن الأجتماع بينهما قيل القاعدة السابقة
وهى ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض سالمة لهذه الصورة ايضًا
فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا فى محل واحد فليسا بمتنافيين
هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالأجتماع بين صورتى
النقيضين لا بينهما ولا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج فى الحكم بين الأمور
الى انتزاع صور منها بل يكفى هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعًا
نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو فى الصور الثانية وليس لا ثبوت الصورة فى العقل
ثابت فى العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين ولا ثبوتها
احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الأجتماع صورة احد النقيضين مع

اجتماع

الآخر

الآخر ولا استحالة فيه ايضًا على ان ثبوت الصورة فى العقل ليس صورة حاصلة ينتزع منه ايضًا
صورة فلا اجتماع الا بين صورتى النقيضين لا يقال ثبوت الصورة فى العقل امر آخر حاصل
فيه فلا يحتاج فى ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك فى ادراك الصور الثانية
فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح فى ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم
هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح وامثال كالمص وغيره ممن يقول بان
الموجود فى الذهن هو الصورة المخالفة لذى الصورة فى كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان
هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين
اتصافًا بحسب نفس الأمر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق فى نفس الأمر مفهوما
النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شئ فى العقل اتصاف العقل به على
ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين او تحقق مفهومى كلا
النقيضين فى نفس الأمر اتصافه بهما ولا تحققهما فى نفس الأمر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل
عدمه يستدعى ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع
النقيضين المستحيل لأن اتصاف العقل الوجود وان كان بحسب نفس الأمر لكن اتصافه
بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعلم العدم اى علم المعدوم مطلقًا هو
ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنًا ولا خارجًا بان يتمثل المعدوم المطلق فى
الذهن ويرفعه اى يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اى المعدوم
مطلقا لكونه متصورًا بعنوان المعدومية ثابت فى الذهن متصف بالوجود الذهنى
بحسب نفس الأمر قسيم للثابت باعتبار اى بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لأن
العقل فرضه معدومًا مطلقًا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع

للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة
المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا وسلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود
المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك فان لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا ممتنع
الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لأن موضوع هذه القضية والمعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف
بامتناع الحكم عليه ويصحه الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
مطلقا ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم
عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل
قوله ويصح الحكم عليه من حيث انه متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو
ليس بثابت والا يناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه
ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا
لزم التناقض لاتحاد الجهة فمودى العبارتين واحد ولهذا اى ولأن للعقل ان يتصور جميع
الأشياء تقسيم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز لهما مع
ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ان تقسيم مفهوم الى الأقسام بدون تصور
الأقسام صح والحكم على امرين بانهما متمايزين بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما
ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور
فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين في بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم
الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن لتقسيم الكلام ولما كان للقايل ان
يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في الذهن مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت

لا يستلزم

لا يستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك
بقوله وهو اى الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين
فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وبين ما له هوية عقلية وليس
لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اى لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية
لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير
ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون الأمر ذا هوية باعتبار ولا يكون له هوية
باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الأمور الخارجية اى الموجودات
الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين
الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة
بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة
الخارجية وهذا هو المعنى المطابقة للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون — الحكم
الخارج طرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على
مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقة للخارج اذا حكم بالأمور العقلية على الأمور
العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الأمور الخارجية كقولنا الانسان ممكن اذا
عمي واما الحكم بالأمور الخارجية على الأمور الذهنية فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا
بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول
المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فيكون النسبة
السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الأمور الخارجية
مسلوبة عن الأمور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية
فاذا حكم بالأمور الخارجية على الأمور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة

في بعض النسخ لبعض الفضلاء

الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في
الخارج واشار بقوله لا يجب ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد
يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد عمى فان الحالة والمسئلة بالعمى لا يتصف بها زيد
الا في الخارج فقط وهذا معنى ما يقال ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج له
الامور العدمية وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان
شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج
لا ينسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون
مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم
يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان امر اعتباري ولا يمكن في هاتين
الصورتين مطابقه الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج واذا تقرر ان ما لا
يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون خارجا مطابقا للخارج علم
ان مطابقه للخارج وعدم مطابقه لا يكون معناه الصحة وفساده فلا بد من امر
آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحة باعتبار مطابقه لما في نفس
الامر يعني معيار صحته وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقه لما في نفس
الامر وعدم مطابقه له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس
كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان
المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقه لما في الاذهان لامكان تصور
الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة
الحكم مطابقه لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقه لما في
الاذهان الفلاسفة وبط قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء

يعتقدون

يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثه فبانهما يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال
قوي قد اشرنا اليه فيما سبق وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان و
من النسبة الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابقة
يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر في
صحة الحكم مطابقه لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة
وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في الخارج الذهن
لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقه
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد لما في نفس الامر هو ما في
العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية و
وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقه لما في العقل الفعال كانت صادقه
مطابقه لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يفيد على
ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل
الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام
صور المعقولات في جوهر مجرد هو جزئه للنفس الناطقة واستدلوا عليه للفرق
بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
و فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقه
في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال الكل جوهر مجرد
وما هو جزئه للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر
ح وصف الاحكام الثانية في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف

العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع
ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون
لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة
الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو
بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل
على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان العقل ان يتصورهما
ويحكم بالتناقض بينهما كما في ساير المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله
ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان
كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا
فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة
نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان
يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان
كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه
بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كانه
يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السوال وجه وورود واما
ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم
بالتماين للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن

في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم فبطل قوله
فيكون ما ليس بثابت فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربطهما المحمول لقد سبق
منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه
ذكره هنا عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم
يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل
قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه
عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي
اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما
بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون
مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا
يعني ان ما صدقا عليه ذات واحدة قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في مفهوم اذا
تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة
وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي
ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا
او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجود الخارجي اذ لا اتحاد هناك في الوجود
بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري
ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة
للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام وان اريد بالوجود اعم من
الذهن والخارج لتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم

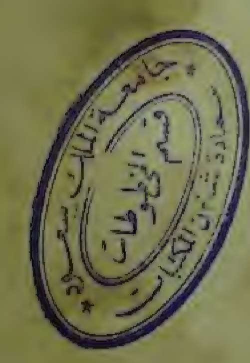
في تحقيق حمل الوجود والعدم على الماهيات

في حمل الايجابي

مع الايجاد فى الوجود الذهنى اذ لا معنى للموجود فى الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم وقد تفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على
الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعنى
قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعنى
الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يق ان العنوان قد يكون عين
الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق
عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان
وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد
جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالآخر
ولا اعتبار عدم القيام لو استدعاه هذا جواب شك يرد على الايجابى مطلقا تقريره
ان يقال ان طرفى الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما
بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الآخر ففى قولنا كل رومى ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومى لم يكن بين
البياض والرومى مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومى اولى من حمل السواد عليه | كما ليس بين السواد وبينه مناسبة
هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فى نفسه ليس متصفا بالطرف القائم
به والا اجتمع المتلازمان عنه قيامه وح يلزم قيام شئ بما ليس متصفا به فذلك جمع
للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعى قيام احدهما بالآخر فان
قولنا كل انسان ناطق حمله صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قوله
لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير بين متحدين بالذات ولو سلم ان

التغاير

التغاير يستدعى قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعى اعتبار عدم القائم فى القيام
ليستلزم اتصاف شئ بما ليس متصفا به قولك فالطرف الآخر فى نفسه ليس متصفا
بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما
قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القيام معه به
للفرق الظ بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات
يشتمل على الحمل الايجابى فيلزم بيان امتناع الحمل ثابت وذلك ابطال للشئ بنفسه | الحمل
اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعينا من غير حاجة
الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدمتان صحيحة هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما
يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية بلا يستدعى
وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يرد على حمل الوجود على الماهية منه
تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعنى حمل الوجود عليها يقتضى ثبوت الوجود
لها والا لزم لم يكن صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة الا اجتمع النقيضان | الحمل
فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعى وجود الماهية
قبل وجودها وذلك فح لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود
واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعى وجود الماهية قبل
وجودها قولك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون
ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما سبق وتحقيقه ثابت للماهية
من حيث هى لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضى تميزها
وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرط
من جواب شك يرد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن



عما سواها من الماهيات والا لم يمض تلك الماهية ح ١١

ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل
ما هو تميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود
عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين
وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها وثبوتها في
الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب
الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امراً محققا
هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم
لكنه ليس شرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطاً للحكم لسلب الوجود ولا محذور
فان الوجود لم يسلب الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم
اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها
محكوما عليه بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك
قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي
قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات
في القوى العالية ان كان وجوداً ذهنياً لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني
عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك ليحتاج الى دفعه و
الحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في
العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك بان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل
الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية عليه وكذا الحال في الوضع فان

وضع

تنبيه
وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عليها وليست الموصوفية بثبو
والا تسلسل من قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناه من صاحب التلويحات فلا
بعيد ثم الموجود قد يكون موجوداً بالذات وهو ما يكون وجود بنفسه سواء كان
قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجوداً بالعرض وهو ما لا يكون له وجود
بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجوداً كالانسان الصادق على الفرس
والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان
بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون وجود في الاذهان ويقال للموجود
في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الوجود
من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او
النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان موجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان ح
قيل ما يسميه موجوداً بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجوداً بالمجاز ايضا فلم
عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن
دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لانا بالعرض
وليس ذلك وجوداً في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان
مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولى بالذات منسوبة اليه ثانيا بالعرض واما الوجود في العبارة
والكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية

المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان
الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجوداً
باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجوداً ابعد من جعل المحمول على الموجود
باعتبار كونه محمولاً عليه موجود الشيء احدهما موجوداً بالعرض والآخر موجوداً لح
بالمجاز بينها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض
الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص
وهولاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم
لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك
الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه واستدلوا بوجوه اشار الى الاول
بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم
يصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية
اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة
وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة ويساق الكلام الخ لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجاباً يستدعي وجود
الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلباً بان
يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي
على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده
فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه

اعادة المعدوم

فلو

فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع
الحكم السلبي عليه ايض وتمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو
ان يقال ما ذكرتموه من دليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل
على انه لا يصح اصلا حكم العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود
في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن
سيوله يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما
لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم
صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم
عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية
له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير
ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة ان اراد بها انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فممنوع وان
اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايض ممنوع عند المعتزلة القائلين
بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن يمنع قوله فيمتنع
الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل
يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان
اريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى السلب دوام فذلك
مم ايض لان المعدوم في زمان كونه موجوداً له هوية خارجية واما ان اريد به
انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما الا دائماً فمسلم لكن ح يمتنع قوله
فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان اريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان

كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود فى زمان كونه
موجودا كحكمنا على زيد فى زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثانى اشار بقوله
ولو اعيد يحلل العدم بين الشئ ونفسه اذ الفرض ان المعاد هو المبدأ بعينه ويحلل شئ
انما يتصور بين الشيئين والجواب انه لا معنى لتحلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى
زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا يعين
ان التحلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز
التميز فى الحالين بعوارض غير متشخص مع بقائه العوارض المتشخصة بها لها فى الحالين فلا
يلزم تحلل بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقائه
شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تحلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص فى
طرفى البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة
ويلزم التس فى الزمان يعنى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع متشخصاته لجاز اعادة
وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود تقيد كونه فى هذا الوقت غير موجود تقيد
كونه فى وقت آخر واللازم بط لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من فيه انه معاد اذ لا معنى
للمبدأ الا الموجود فى وقته الاول وفى هذا رفع التفرقه والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث كان
شئ واحد مبدأ من حيث كونه معادا او معادا من حيث انه مبدأ والامتياز بينهما بحسب
العقل ضرورى وايضا جمع بين المتقابلين من حيث الصدق على شئ واحد فى زمان واحد من
جهة واحدة انه مبدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدأ من حيث كونه معادا
وايضا لافضائه الى التس فى زمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبدأ والوقت المعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا فى زمان سابق وذاك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادته

ذكرنا

ذكرنا ويتس وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد
الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية
والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التى لا مدخل لها فى التشخص اقول
وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان فى الصدق لان الوقت ان كان من
التشخصات لم يصح قوله كان المبدأ فى زمان سابق والمعاد فى زمان لاحق لامتناع
التغاير بين المبدأ والمعاد بحسب العوارض المتشخصة وان لم يكن متشخصا لم يصح قوله
ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادته العوارض المتشخصة لا اعادة جميع العوارض
واقول يمكن توجهه بما يندفع هو هذا ان الجواب ان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه
لكان المبدأ مقدما على المعاد ضرورة تحلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه
المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا فى الزمان فيكون كل منهما واقعا فى زمان فللزمان
زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما
فى اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول
بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا
ويلزم التس والجواب عن الجميع بانا لا نم كون الوقت من المتشخصات فانا قاطعون
بان زيد الموجود فى هذه الساعة وهو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم خلاف
ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
فى هذا الزمان غير الموجود بعيد كونه فى الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث على مع احد تلازمه وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المتشخصة فقال ابو على ان كان
الامر على ما يزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان

لانى م

يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع ان الوقت ليس من
المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الأول لا يكون مبدأ البتة وانما يلزم ذلك لو
لم يكن الوقت ايض معادا او لم يكن هو مسبوق بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبدأ هو
الواقع اولا لا الواقع في الزمان الأول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني
فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويدفعه ايض بان الزمان عند القائلين بجواز
اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار
وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في
شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعدم العلم جاز ان يوجد مثله ابتداء فلم يبق فرق بين
المعاد المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون بالماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد
بمثله ما يشاركه في ماهية ومشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى مح اذ يلزم منه ان
يتشخص بتشخصان واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى
التشخص الواحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير متشخصة
فان المعاد ما فلو جد ثم عدم والمثل المبتدأ اما ان يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد
يكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول
لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو مميز في نفس الأمر على
انه كلام على السند الأخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق
مم بجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع

عود

عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها
والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا
يختلف بحسب الأزمنة فهو لأمر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود
جايزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية يعني ان الموصوف
بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرا
عليها العدم امر لازم الماهية الموصوفة لطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف
وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء العدم تحقق
سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية ما الموصوفة بهذا الوصف
ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم
واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود واجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسند اذ حاصله
انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لأمر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى الذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الأزمنة
قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة
لطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود
ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان تبعا للسند كما يفهم
من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس
فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الأخص اذ قد يسند المنع بان ماهية
المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا طريان
العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من احكام الأعم امكان الأخص ولا من امتناع

الأخص امتناع الأعم فيجوز ان ممتنع وجوده بعد عدمه لذاته فلا ممتنع وجوده مطلقا
قال صاحب المواقف الوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته و
حقيقته بل بحسب الأضافة الى امر خارج عن ماهية وهى الزمان فاذن يتلازم الوجودان
اى المبدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لأن الأشيآء الموافقه فى الماهية يجب اشتراك
فى هذه الأمور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمان
الأبتداء ممتنعا فى زمان آخر كزمان الأعادة معللا بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من
الوجود المطلق ومغاير للوجود فى الزمان الأول بحسب الأضافة فلا يلزم من امتناع الوجود
الثانى امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الأنقلاب من الأمتناع الذاتى
الى الوجوب الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق او مغاير للوجود
فى زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الأخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفى تجويز هذا
الأنقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمه بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه
فى زمان ويقتضى لذاته وجوده فى زمان آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب
اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة واجبة
لذواتها فى حال كونها موجودة فلا حاجة لها صانع يحدثها انتهى كلامه اقول
ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له فى دفع هذا الجواب وتحقيق المقام
يستدعى زيادة بسط فى الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا
والأمتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والأمكان عن الأقتضائهما مطلقين وقد تقدم
انه لا يجوز الأنقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شئ واجبا فى زمان ثم يصير
ممكنا او ممتنعا فى زمان آخر او بالعكس او ممكنا فى زمان ويصير ممتنعا فى زمان او بالعكس
لأن مقتضى ذات الشئ لا يتخلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة لكن الوجود قد يفيد بقيد سلبى او

اضافى

اضافى فلا يقتضى ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصاف به كما اذا قيد
الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات البارى به فضلا
عن اقتضائه له ولذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينفك عن وجوبه
الذاتى الى الأمتناع الذاتى لأن اقتضآء الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل
ولا انقلاب وكذلك العدم قد يفيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضى ذات الممتنع
هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الأنقلاب من الأمتناع
الذاتى الى الوجوب الذاتى بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق على هذا القياس
اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يكن اتصاف ذات الممكن به لذلك
ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير واتصافا
قالوا ازلية الأمكان غير امكان الأزلية وغير مستلزمة له وذلك لأنا اذا قلنا
امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الأزل طرفا للأمكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا
بالأمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الأتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم
الأمكان لمهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان الأزل طرفا الوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الأول لا يستلزم الثانى
لجواز ان يكون وجود شئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الأستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك من قبيل الممتنعات
دون الممكنات لأن الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق
لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزآء الأزل فيكون عدم منعه منه
مستمرا فى جميع تلك الأجزآء فاذا نظرنا الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود

فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا ابدا لا فقط بل ومعا ايض وجواز اتصافه فى كل منها معا
هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا ابدا لا فقط بل ومعا ايض ممنوع واذا
تمهد هذا فنقول مقصد المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود
مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يكون ممتنع اتصاف ماهية المعدوم
بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان
الذاتى الى الامتناع الذاتى كما فى الحوادث نظايرها على ما تقدم فقول هذا القايل لو جوزنا
كون الشئ الواحد الخ لا يعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه
ايض وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا
اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضى الوجود المبدا ايض لذاته ذلك الا بعينه وبالعكس لانهما
متحدان ذاتا وحقيقة واما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم
ايض من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبدا والمعاد متغايران بحسب
الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما
بعين الوجود والمعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى
احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول يمكن تتميم هذا الدليل بان فى
الحكم بامتناع عود المعدوم اذا الاخص وجود اطرافه بعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات
الممكنة الوجود ممتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا
اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول يقول لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعنى المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من

احد

احد هذين القيدين او كليهما لكن يعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشاء لهذا
الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف صية بالبقاء
ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثانى يقول ذات الممكن من حيث هى
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع
اتصافها بالوجود لكان ذلك الاتصاف ناشيا من احد هذين الوصفين اتصافها
بالعدم ومسبوقية بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم
يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان
افادها زيادة استعداد يقول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكه
الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها بالوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اسون
وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليها بالذات من
قابلية الوجود فى جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع
فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوقية بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك
هو المطلوب وجه اخر اقناعى وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على
ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب نذره فى بقعة الامكان ما لم تذدك
عنه قايم البرهان وقسمة الوجود الى الواجب والممكن ضرورته وردت على الموجود من حيث
هو قابل للتقيد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يفيد لشئ من القيود المعتبرة
فى الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لتلك القيود المقابلة والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على
ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم

فى قسمة الوجود الى الواجب

واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان للمحكوم عليه بالامكان هو
الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع
النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان التي عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون في التعقل وقد يكون
معقولا باعتبار ذاته اشار الجواب شبهة يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان
لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مح لان الامكان
من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك
بوجوب الوجوب وهكذا حتى تتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة
يمكن اجراءها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا
لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك
بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها
بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها حيثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بانقطاع
الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى
مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك
ما يرتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك
من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة
قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لملاحظة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث

انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه
آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد
ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء
بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني
الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة
بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم
من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من
ان العقل ح لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى شيء واذا اعتبره على
الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية ويعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها
به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية و
الامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم
اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ
معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية
فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررناه فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات
الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان
لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا التحقيق فقس
حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه
حال بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل
باعتبار ملاحظتهما والثاني انه من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل
اللزوم باعتبار مقايسة الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو

لاحظات الثلث التي لاشيء منها بضروري
عقل فالعقل ان لاحظ هذه

مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين ويعقل نسبة بينهما اعتبر
لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر موقوف على تلك الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم
آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين الملزوم
واحد المتلازمين باعتبار العقل بما لم يعتبره العقل لم يتحقق فاعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن
المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا
نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض
ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب
عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن
الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول
لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء مبداء المحمول في
نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غايت ما في الباب ان مبداء المحمول كاللزوم مثلا وان
كان ممتنعا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها الانتفاء جزئه ولا يلزم منه
ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية
في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق
قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك ماهية الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة
بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضروري
هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل يكون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللازم امرا موجودا متحققا في نفس الامر لما
بيناه واعلم ان هذا السوال والجواب كلاهما لجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة

فيقال

فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره
العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية
الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة
انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحقق وكذا وجوب اتصافه
بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر
يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة
الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبداء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في
نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر
بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في ساير الامور
الاعتبارية المتسلسلة اقول يمكن تقرير السوال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال
كل واحد من الملزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم
وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
وان كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له
بوجه من الوجوه لا يتصور ثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان
بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا
او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود

موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له
صفة في نفس الامر فالم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان
اللزوم كما وقع مبداء المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعها لتلك
القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم تقتض ثبوت مبداء المحمول وتحققه بحسب نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك بكفسامه فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة
انقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره
ان الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا في الخارج كان جهلا وكان الذهن قد
حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير
الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في
نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم
بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا
للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبداء المحمول
في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المص لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق
للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام
بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم خارجة الممكن ضروري اي اولي

بجزم

يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما
لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت
من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى
الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي
الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه
نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسبته اليه
جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم لشيء خارج عن
اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين
فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان
العقل الى ما لوفه اميل وله متى ورد عليه اقبل وقد انكر جماعة احتياج الممكن الى المؤثر
كذيمقراطيس واتباعه القايلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها
انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع
امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده
انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره امر في امر مح وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء
بالمؤثر لكان المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية
اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح

ذلك في اتصاف شئ بالمؤثرية لما عرفت من انتفاء مبداء المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل
والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الامر وهو تحصيل
للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث
هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين
بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم غاية
الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بذلك التحصيل الثالث ان
التاثير اما هو في الماهية او في الوجود او في موصوفها به والكل محال اما في الماهية فلان
الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في
وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية
الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير
المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشئ عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت
او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق
السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما
امران عدميان ولا يصلحان اثر للموجود والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره
فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه محال غير معقول اصلا اذ
لا مغايرة بين الماهية ونفسها التصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى
مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي
انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل اوجده

ولا استحالة فيه وانما المستحيل تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا التحصيل ٢٢٣

موجودا

موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في
المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه
هناك ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا
لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشئ والجواب انا لا نم ان العدم لا يصلح
اثر الشئ كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم
كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم فانه تبقى الحاجة الى وجود المؤثر في
العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما
ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة
غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا
نجيب عن الاول بان الضرورة يحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد
الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول
على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك
يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة
المفتاح اعني عدم حركته مستندا الى عدم حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي
كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها
لجاز ايضا ان يقال وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى
الضرورية هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين
والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا
في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة

في ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر

اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها في موجودة حال البقاء فيوجد معلولها
ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر الحدوث وحده او مع الامكان او
قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا باستغناء
البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى
الوجود وبعد ان اخرج اليه لم يبق له حاجته اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تع عن
ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير
باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم في نفسه فهي
محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام واما بتركب هيهنا اعني
الجواهر المفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجدده المحتاجه الى الصانع وهي ايضا
محتاجه اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره انه
لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه
مح لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد
امرا اخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء
للممكن الباقي بهذا البقاء فتاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا
بالبقاء والتقيد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا
لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح و
توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه
كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان

استوا

استواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضائه
الوجود في الزمان الاول استحال اقتضائه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده من الازمنة والاول
هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء في بقائه
محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود وبديهة له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته في
ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تع على العالم في آن لم يبق موجودا
يعينك على تعقل ذلك اعتبارك مما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال
ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو نهدم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء
موجدا للبناء في الحقيقة انما هو محرك يده علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات
تلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة
الى علل فاعلة هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرنا عدم شيء منها ولهذا
اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الموجب الى المؤثر
الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حالة حدوث
كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في
الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما ادعته الفلاسفة
لم يمتنع اسناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وساير ما يصدر عليه
بالذات او بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث
لم يوجد في الاول ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة اذ لو امكن ه
القديم الممكن لكان انسب لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري
تع على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين وحوادث قديمة يمتنع استنادها اليه بطريق

الاختيار ويتعين الايجاب قطعا على راى المص صفات البارى تع ليست زائدة على ذاته
كما هو راى الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه
لا يمكن استناده الى المختار لان يعقل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد
متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بالذات
ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فى انها بحسب الذات فيجوز
مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول
اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فقد
يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى اسناده الى الموجب ايضا
متمسكا بان تاثيره فى القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه
وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى لا
بالذات ولا بالزمان سوى الله تع لما سياتى القدم الذاتى لا يوصف به سوى ذات الله تع
لما سياتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى
واجبة وقديمة بالذات فمعناه بالذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم
الزمانى فيوصف به ذات الله تع اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند
الاشاعرة ومن يجد وحدوهم فانهم اجمعوا على ان لله تع صفات موجودة قديمة قائمة
بذاته تع واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فيقولوا العدم الزمانى ايضا عما سوى الله تع
ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تع امورا لا
العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خاصة هى علة الاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا
تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار صفات القدماء لكنهم قالوا بها

فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض المص بانهم يفرقون بين عليه
الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا مدخل فيما ذكر الامام فى
تفسير القديم ما لا اول لوجوده الا ان يغير التغير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان فى
قوله ومعنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا يعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت
فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ
غير بالوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا
مع ذاته تع صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم العلم والوجود والحيوة فكيف لا
يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم
اثبتوا لها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات
فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات
التعدد بين الذوات القديمة كفر دون الاثبات الصفات القديمة فى ذات واحدة
وايضا انما كفرهم الله تع بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم لته الله
كما يدل عليه قوله تع وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تع وصفاته فلا
يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تع وصفاته مخلوق وكل مخلوق
حادث عندهم واما الحكماء قالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة متصلة
من الازل الى الابد الا ان كل حركة نفرض من حركاتها مسبوقة باخرى فيكون حادثة
وكذا الوضع والاجسام العنصرى وبهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين
هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما الحدوثا بتون منهم قدماء خمسة

اثنان منهما حيان فاعلان وهما البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوتة
وهي الأرواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس الى الهيولى لتوقف
كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل اختلاطهما انواع المكونات ود س المص الى انه
ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعا وادعى ان صفاته تعا
ليست زايدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتز ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا
لزم التس يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التس لأنهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في
الوجود سوى الله تعا مفتقران ايضا الى مادة ومدة آخريان وينقل الكلام اليهما حتى يتس
لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا
يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية
لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الأفلاك على راى الحكيم لا يترتب امور موجودة
معا الى غير النهاية والمح هو الثاني دون الأول لأنا نقول الأول ايضا مح على راى المص و
ساير المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التس وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق
بمدة ومادة اما المدة فلأن عدم الحادث سابق على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا
بالطبع لأن وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لأن عدم الشيء ليس له شرف
بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لأنه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي
فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر واسسوا قسما احد من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في الذي
وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى لأبحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه
آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على

الأثنين

الأثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجامع
البعدية فلا بد لها من معروض تعرضه هي بالذات وذلك لأن معروض القبلية ح
ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء
آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لأن العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعد وذات الفاعل والا لم يصير معا وبعد فتعين ان يكون
معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض ح
كذلك وان اراد به ما يكون معروضها لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم
انه لا يكون نفس العدم قوله لأن العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد
ان لم يكن له قبلية وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلأنه
يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد مثلا الى نوح اطول واريد منه الى موسى واما انه
متصل فلأنه يقبل الأنقسام لا الى الحد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل
زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد
الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو اما انه غير قار الذات فلأن اجزاءه لا يجتمع في الوجود
فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد
لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان
بحسب اجتماعهما في الوجود لأنا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضا
هما في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع
الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون

لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشئ في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل
هو ما لاجزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا
اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد
لما مر من ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان
جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه انه لا يقولون به يستلزم تركب
الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء
الحادث في احدها انتها الانقسام في الآخرين فيبطل الاصل الحادث الذي عليه مبنى
قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود
خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود
لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء
للشئ في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام
المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها
في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها
لا جزء له بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين يحكم بانهما لا يجتمعان
في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر
متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان
الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية
كان كل جزء منها منفصلا بماهية عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن
بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مولفا من الامور لا يقبل الانقسام اصلا

لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء
المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن
ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها
كانت حاصله بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شئ منها
انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاءه الا امور غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا
من اجزاء لا يتجزى لانا ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجوده في الخارج
ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المسادة يعنون بها ما يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا
وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان
الحادث قبل وجوده ممكنا لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس نفس
هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه
لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو ايض من العوارض
الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان
الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القايمة بالاذهان
لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايض من العوارض الذهنية
بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما
يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر

عروضها فيها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الأمر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن
ايضاً لأن الكون في الذهن ايضاً من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص
لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان
يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة
عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكن
الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع
ما قيل من ان الكون في الذهن ايضاً من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجرداً لأن ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الأمر لا بحسب التصور
والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الأمر
غاية الأمر يلزم ان يكون تلك المهية ملحوظة بحسب نفس الأمر ومجردة بحسب وجود
الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجوداً
بحسب نفس الأمر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك
مراراً واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهي مخلوطة
بحسب نفس الأمر ليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصوراً غير مطابق للواقع
ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجرداً ويلزم منه بحكم
عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد
الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضاً بان يكون مقروناً
بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد
بالمجردة ما لا يكون في نفسه مقروناً لشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن
جميعاً وان اريد ما اعتبره العقل كذلك لجاز وجوده فيهما اقول وايضاً اذا كان معنى

المجرد

المجرد ما ذكره لا يصح قوله ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الأمر مجردة بحسب الفرض
لأن تلك المهية على هذا التفسير للمجرد يكون مجرداً بحسب نفس الأمر ونسلم التحقق الذي
ذكروه اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان
يكون ذلك التصور للعقل مفروضاً له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا
ندعيه بل نعترف بان ذلك خلاف الواقع ثم قال وقد يوخذ لا بشرط شيء اشارة الى
المهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو
الجزئي كزيد والفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوماً مشتركاً بين
افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام
الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه
الشركة بادر منه الامتناع بحسب نفس الأمر قيل الكلية اذا فسرناها بالاشتراك امتنع
عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان
واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات
الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون
الذات الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في
الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك
بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك تشخص واحد بعينه
بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل
موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعيناً
في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة ه

مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى
ان المجردة قد يكون متصوراً

للأشتراك فيها يمتنع عروضها للصور العقلية فلا يتصور كونها موجودة في الخارج
ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الأشتراك ايض فان كل واحدة منها صورة
جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد
مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية
كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا
يكون لساير الصور العقلية فانا اذا يعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك
الأثر هو بعينه الأثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين
انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته
حصل منه في اذهاننا الصورة الأنسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمروا
وجردناه ايض لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الأمر لزدنه كان حصول تلك
الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشه بنقش واحد
فانه اذا ضرب بواحد منها على سمعه ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر
لم تتاثر الشمعه بنقش آخر ولو سبق الى الشمعه غير الذي ضرب عليها اولا كان الأثر
الحاصل في الشمعه هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة انما يكون ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين وكل واحد منها يجب ان يكون
كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة مطلقا
ولعل السر في ذلك ان الأمور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها
كاظلال مقتضية للأرتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة
الصورة العقلية للأمور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة

الأمور

الأمور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطايفة
الذين تصوروه ومطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الأشياء
المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية
هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي ظل لها ومقتضى لأرتباطها فان الصورة
الأدراكية يكون اظلالا اما للأمور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين
ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطايفة ليس بعضها فرعا البعض بل كلها
اظلال لأمر واحد خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالأشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للأمور الخارجية لأمتناع اتصاف
ذات المعنى بالمادة وما يتوهم من امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قايما بالفاعل فاسد لأن الأقتدار وعدمه يعلل بالأمكان وعدمه فيقال هذا مقدور
لأنه ممكن وهذا غير مقدور لأنه ممتنع ولأنه لا يكون الا بالقياس الى القادر
بخلاف الأمكان والنقيض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لأنها ممكنة ولا مادة
لها مدفوع بان امكاناتها قايمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك
امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الأول اما لا نم ان المتعلق بالحادث
منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق
بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان
يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع
ذلك او عرضا قايما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كمالاتها
القايمة بها على الأطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست
باجسام ولا يمكنهم يفهم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ما فرعوا على

هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لأن كون بعضها بالقوة توجب كون
العقول مادية لأن كل حادث لابد له من مادة الثاني انه ان اريد بالأمكان
الأمكان الذاتي فلانم انه وجودي وقدم بيان فساد ادلتهم وان اريد الأمكان
الأستعدادي فلانم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالأمكان الأستعدادي لجواز
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث
ولايكون هذا من الأنقلاب في شي لما مر من تحقق معنى الأنقلاب فليتذكر ولهم في
النقض عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الأمكان الذاتي وهو محتاج الى محل
غير الممكن لأن الأمكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما
بالعرض على ما سلف اما الأمكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد
لشي شي آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلاخفا في احتياجه
الى وجود شي حتى يوجد له شي آخر واما الأمكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو
امكان وجود الشي في نفسه وذلك الشي ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون
بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالأول
في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لأمتنع كون
ذلك الشي موجودا فيه او معه وعلى كلا التقديرين للحادث مادة بالمعنى المذكور وان
لم يكن ذلك الشي مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لايجوز
ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قايما بنفسه اذ لاعلاقة له بشي من
الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لأنه مضاف والمضاف لايمكن ان يقوم بنفسه
وهذا الوجه في غاية السقوط لأن موقوف على بيان كون الأمكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث ذلك الحادث بماهية ذلك الحادث

فلايلزم كونه قايما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الأمكان موجودا وتم
الأستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود الشي لغيره
قايم به او متعلقا مما يقتضي امكان وجود ذلك الغير للوجوده بالفعل قولك لو كان
معدوما لأمتنع كون ذلك الشي موجودا فيه او معه قلنا امتناع في زمان كونه
معدوما مم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد الأمكان
الأستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث
لايجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والالزم قدم الحادث لأن
المعلول دايم بدوام علة التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لابد
من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية
ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لأمتناع التسلسل ولأن مجموعها لحدوثه
يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث
متعاقبة يكون كل سابق معد اللاحق من غير اجتماع كالحركات والأوضاع الفلكية
ويحصل بحسبها للحادث حالات منتهية الى الفيضان عن العلة هي امكانه الأستعدادية
المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات
اذ الفاعل بالأختيار يوجد الحادث بمعنى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح
والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لأنا لانم انه يحصل بحسب تلك
الحوادث المتعاقبة للحوادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم
يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب
لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الأعيان كيف وانها نسبة من الحادث والفيضان

عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الأعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا
يجوز علته العدم لوجوبه بالذات او لاسناده اليه لما امتنع اسناد القديم الى الفاعل
بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما
ممكن مستندا الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسايط قديمة واما ما كان يمتنع
عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان
واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعلى ما كان
الواجب الفاعل او واجبا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما
ممتنع العدم وانما ذلك على راى الفلاسفة وحديث صفات الواجب قدمر وسيح
في مبحث حدوث الأجسام زيادة كلام في هذا المقام الفصل الثاني في الماهية ولواحقها
كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي اى لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو اى الماهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السوال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا
على الأمر المعقول اى الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن
ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها
اى على الماهية مع اعتبار الوجود اى الخارجي فلا يقال ح ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها
وهذا بحسب الأغلب وقد يستعمل هذه الألفاظ بلا اعتبار فرق بينهما والكل من ثواني
المعقولات اى مفهومات هذه الألفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من
المعقولات الأول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية
من الأفراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود
الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة كالزوجية والفردية والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات التي هي

الثلثة

ان

ان الأمور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته
والا اى وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخله فيها لما صدق اى ذلك الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اى على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا
المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخله فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الوحدة
والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع
ضده فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد
مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلا
للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها
شيء من الأمور الزايدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان
الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء فيها
فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين
بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها
بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك
العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخله فيها والا لما احتج
الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض
وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اى في حد ذاتها بل بشيء من تلك العوارض او
ليست لشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل
الحقيقة لا بعدها اى يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف

ولاشئ من الأشياء ولايقال الأنسان من حيث هو ليس بالف لأن هذه الصيغة
قد يكون للأيجاب العدولي وح يصير المعنى الأنسان من حيث هو انسان شئ هو
لاالف وذلك بط وانما قال بط في النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار
احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الأيجاب المحصل والمعدول كان يقال
هل الأنسان الف او لاالف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد
معا فيقال لاهذا ولاذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان توخذ بشرط مقارنتها وتسمى
الماهية ح المخلوطة والماهية بشرط شئ وقد توخذ بشرط ان لايقارنها شئ من
العوارض وتسمى ح المجردة والمهية بشرط لاشئ وقد توخذ غير مشروط لابالمقارنة
ولابعدمها وتسمى ح المطلقة والمهية لابشرط شئ فالمجردة والملحوظة متباينان مندرجتان
تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية المنقسمة الى هذه الأقسام
الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشئ قسما من نفسه بناء على ان المهية
المطلقة نفس المهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاء ذهول العقول عما اشرنا اليه
من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الأعتبارات اشاروا
الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال
المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشئ
لابد ان يكون مغاير اليه بل لابد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان
مثلا ينقسم الى الأبيض والأسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام
لأن حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الأبيض و
الحيوان الأسود لاالأسود الأبيض والأسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان

ابيض

في اقسام الكلي

ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان
فاراد المص ان تبين تلك الأعتبارات واحكامها فقال وقد توخذ المهية محذوفا عنها
ماعداها اشارة الى المهية المجردة لكن لادخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم
اليها شئ لكان زايدا ولايكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لأن المهية المحذوف
عنها ماعداها بعينها والمهية بشرط لاشئ من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل
ذلك خبط منه وخلط بين الأصطلاحين فانهم يقولون الأجزاء المحمولة للمهية اذا
قيس بعضها عن بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا يوخذ تارة
بشرط شئ فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لاشئ فيكون جزء له وتارة
لابشرط شئ فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شئ ان يوخذ بشرط
اى شئ كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه
ما من شانه ان يدخل فيه وتحصيله وبيانه ان الحيوان مهية مبهمة لايتعين
ولايتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه
من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه
قيل هو ماخوذ بشرط شئ ولذا يقال الجنس بشرط شئ هو عين النوع فالحيوان بشرط
الناطق عين الأنسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا
بشرط لاشئ انه يكون مجردا عن كل شئ على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه انه
يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا
الأعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشئ من حيث انه جزء له لايكون
محمولا عليه مواطاة اذ لايصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان
بشرط لاشئ جزء ومادة لما يركب منه وغير محمول عليه فلابد في هذين الأعتبارين

للحيوان من اخذ شئ معه ففي الأول اعني اخذه بشرط شئ يوخذ ذلك الشئ معه من حيث
هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شئ يوخذ معه ذلك الشئ من حيث
هو زايدا عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شئ فهو ان يعتبر من حيث هو من
غير ان يتعرض لشئ آخر اي لا يوخذ معه شئ من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه
خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين
ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما
من الاجزاء المحمولة للمهيات بشرط لا شئ بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم
اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر
في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد
ان مجرد الفرض معنى عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار
الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث
لو انضم اليها الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا المهية قد يوخذ بشرط لا شئ بان يتصور
معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون
المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وهذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا
يستقيم قوله ولا يوخذ الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شئ بالمعنى الثاني لا خلاف
لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا
لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن
ايضا لان الكون في الذهن واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد
منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي بعرض

واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية ح

علي ح

للصور العقلية كما بينه اقول وفساده ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم
الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم دون
الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم
الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف
بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايض لا يتصف بالكلية لانها
صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القايل ومفهوم الحيوان وهو غير
صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض
الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم
صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بالمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية
مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة
كليا وجزئيا ايض فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقبل به احد
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا
المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة
في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص
موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء
من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع المهية والتشخص ونسبة المهية الى الشخص نسبة
الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود المهية لا بشرط شئ بان جزء من الشخص موجود
في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في

الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فمم
مم بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء
هذا العمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه
ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلايم بحال المهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الآخر الذى
سبق ذكره والكلية العارضة للمهية يقال لها كلى منطقى لان المنطقى انما يبحث عن الكلى
من حيث هو كلى من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من العارض
والمعروض كلى عقلى وهما اى الكلى العقلى والمنطقى ذهنيان يعنى من المعقولات الثانية
اما الكلى المنطقى فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلى العقلى فلتركبه منه فهذه يعنى الكلى
الطبيعى والمنطقى والعقلى اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل مهية معقولة والماهية
منها بسيطة وهى ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى
الضرورة فى وجود المهية المركبة ظ فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من
المركبات ضرورى وكذلك تركبها ايض معلوم بالض واما وجود المهية البسيطة فدعوى
الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهى فى التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبداها فلو انتفى
الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدائه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية
فقولك لا بد فيه من الواحد مم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد
كل واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو
اعم من الواحد الحقيقى والاعتبارى فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء
المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثرة فى الحقيقة الا المتالف من آحاد

الحقيقية

الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه
فى الحقيقة كثيرة فى نفسه والكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من
كثرات فى الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية
من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو مح بديهة ووصفاهما يعنى البساطة و
التركيب اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا
ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب و
الايجاب وقد يتضايفان يعنى قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة
قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر
فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعنى ان البسيط والمركب
الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط
بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان فى العموم والخصوص اى يكون البسيط الاضافى
اعم مطلقا من البسيط الحقيقى لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما يتركب منه
ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء
شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافى والحقيقى فان المركب الاضافى
اخص مطلقا من المركب الحقيقى لان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافية الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقى قد
لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقى
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع
انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بط قطعا بل النسبة بين
البسيطين عموم من وجه لتصادقهما فى بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحدة

للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب و
بالعكس في مركب وقع جزء المركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان
لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء فيكون
مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان
كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافي الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى
جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان المهية الممكنة هل هي مجعوله
بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعوله بجعل
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسايط فكلها محتاجه الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل
الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال مهيات الممكن مجعولة بجعل
الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعوله مطلقا مركبة كانت او بسيطه اذ لو
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية
وسلب الشيء عن نفسه مح اقول والجواب ما قد سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه وانما المح هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل
يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب
جميع الاشياء راسا حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها يتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثاني لا الاول
الثالث ان المركبة مجعوله بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان
المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة

يقتضي

يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية ولا يكون البسيط بسيطا هف و
الجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضي اثنينية
فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك ه
باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود
الذهني راوا عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم ملحق المهية من حيث هي هي باي وجود
وجدت كالزوجية للاربعة وقسم ملحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي
للجسم وقسم ملحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية
والعرضية فنبهوا بقولهم ان المهيات غير مجعوله على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما
وهي انها ملحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى
جزئها الداخل في قوامها ملحقها النفس مفهومها من حيث هو هو فايما وجدت المهية
المركبة كانت متصفه بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج
اللازم للمهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان
لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضها للمهية البسيطة وهذا ايضا
كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعوله وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او لنفس الوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان البحث عما
ملحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي او الذهني

جارٍ فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان
المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها
الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها
اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين
وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا و التقييد
تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازى رحمه الله من ان معنى قولهم المهية غير
مجعوله ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخله فيها على قياس ما قيل من ان المهية
لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم المهيات ليست مجعوله انها فى انفسها
ليست بمجعوله بل هى مجعوله باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم
تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها لتلك
الماهية وكذا لا يتصور تاثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره فى
المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها
موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به
موجودا ثابتا فى الخارج فليست المهيات فى انفسها مجعوله ولا وجوداتها ايضا فى انفسها
مجعوله بل المهيات فى كونها موجودة مجعوله وهذا المعنى مما لا ينبغى ان ينازع فيه
ولا منافات بين نفى المجعولية عن المهيات بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها
لها بما بيناه آنفا من انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات

المجعولة

مجعوله دون البسايط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق
بط لان المجعوليه بمعنى جعل المهية تلك مهية منتفية عنهما جميعا وبمعنى جعل المهية
موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظ من كلامهم ان المهية المركبة
فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى بعض اجزائها الى بعض وبهذا ضم
الاعتبار لها حاجة الى جاعل تحققها فى نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط فهو والمركب مشتركان فى ثبوت المجعوليه
بحسب الوجود ونفى المجعوليه بحسب المهية متمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته
مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايض حقا يلازمه ونقول ح
ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده
لظهور بطلانه اذ الكلام فى المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا
لو صح نفى هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا
لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته فى حد ذاته كما فى المركب وح يندفع
الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضى اثنينية فى حد ذاته
انتهى كلامه ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين
اعنى نفى المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه
بعينه فى بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه
ذلك البعد الذى كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم
المهية المركبة دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية
فليتامل وهما اى المركب والبسيط لا يفتقران فى تقومهما الى محل يقومان به لان
لهما قياما حقيقيا بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران فى

تقومها الى المحل فههنا اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قايم
بغيره كالنقطة ومركب قايم بنفسه كالجسم ومركب قايم بغيره كالسواد والمركب
مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهية
يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودهما فيه وبحسب
العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا
عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على
المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة
الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه
انما يفتقر الى عدم احدهما اياما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة
لوجود البيت وعدم احدهما اياما علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان
يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بتعدد اجزائه
اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة
له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان
انما دل على الواحد بالتشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع
واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالته ثم ان كل واحد من عدم
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير اعدام الاخر فاذا عدم جزء من
المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا

الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيئا من هذين
العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط
تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شرايط متنافية
فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان
يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار
في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا
علة تامة لعدم المعلول ووجه النقض ما بت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على
المهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل
فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى
سبب جديد تحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني يعني ان الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني
يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل
للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كسه
اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو
جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظ عبارة
القوم فبط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا
امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم
بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت
علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا يكون متساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح

وعدم الغاية

في خواص الجزء

به الأمام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما
مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لابد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل
والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك
اذا كان جزءا غير محمول وجب تقديمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا من مثال
البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الأجزاء
المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون
تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود
الكل في الخارج وجب ان يكون مقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم
بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد
في العلة الفاعلية لأن العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها
في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان
قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانها
لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني
فان الفاعل لوجود الصور في الأذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما
هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالنا المبدأ الفياض
قلنا له ان يعود ويورد النقض بالمعدات اذ قد يصدق عليها انه بحسب تقدمها
بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود
الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنان ثم
يحصل للجزء خاصتان آخريان يتفرعان على الخاصة الأولى لأن الجزء لما كان متقدما

على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الأول اعني من تقدمه بحسب الوجود
الذهني استغناؤه عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية
لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه
عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الأستغناء
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الأولى التقدم بحسب
الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض والثانية الأستغناء
من الواسطة في التصديق بمعنى وجود الأثبات والأمتناع السلب بمجرد الجزء و
المهية بالبال بل بمجرد تصور وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لتصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الأعم ان اشترط احطارها والأخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة
الأستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافيه لصدقها على لوازم المهية سواء
كان الجزم بثبوتها لها محتاجة الى وسطه كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
بالنسبة الى المثلث لأنه لازم له لذاته ويفتقر اثباته الى سايطه او غير محتاج
كالأنقسام بمتساويين للأربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك
عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة فربما يضع بازائه
كالعشرة من الآحاد والعسكر من الأفراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الأجزاء الى
البعض فان قيل ان اريد عدم الأحتياج اصلا فبط لأن احتياج المهية الأجتماعية
الى الأجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الأحتياج فيما بين الأجزاء المادية
فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا
قلنا المراد الأول والصور الأجتماعية في المركبات الأعتبارية محض اعتبار العقل
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الأفراد فلو اخذت جزء

منها لم يكن تلك المهيات موجودة خارجية لأن ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا
والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققه في نفس الامر
كما في البيت بل قد يحدث تبعا على مفرد انها مزاج كما في المعجون بل صورة نوعية جوهرية
هي مبداء الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج او المهية الاجتماعية عرض فكيف
يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من
جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قايم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب
الجوهر من عرض قايم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا للشيء يكون متقدما
عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع علة موجودة ذات حقيقة واحدة و[حدة]
حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولابد في هذا المركب من حاجة بعض الاجزاء الى البعض
اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر
الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه
ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد تكون من جانب
واحد كالمركب من البسايط العنصرية مما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية
او الحيوانية فان الصورة يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين لكن
لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة
للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما تحتاج الهيولى الى الصورة من جهة
البقاء وتحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد يتميز في
الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه وبالضرورة
متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض
مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تختلف

افهام

افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة
بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لأن هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لأمور
متعددة او لأمر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد
او بوجودات متعددة بحسب الخارج او لا وهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد
منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا لأمور متعددة موجودة
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد
عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد
بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود
اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة
موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية
ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها
على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض
بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد
ويشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القايل من انها لما
التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها
على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت
مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من
الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا فتحصل له معان يتبعها معان آخر فيحصل
من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو باعتبار حصولها شيئا مخصوصا
ذا مهية مخصوصة يمتاز عن ساير الاشياء بالمهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات

هي الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية
ان يكون شيء قد حصل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والمأخوذة من النوع
هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصلت للانسان
علة من المعاني كالأبعاد والنمو والحس والحركة بالأرادة والنطق وهي استتبعت معان
اخرى الأبعاد التحيز والنمو التغير والحس الأنفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية
الصناعات فصار بها جوهرًا جسمانيًا ناميًا حساسًا ضاحكًا قابلًا للصناعات وهي
العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات
الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان
مأخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الأجسام وفصولها مأخوذة
من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الأنسان والناطق من نفسه
الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبًا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولًا عليه
مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل
على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عنه والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء
لا يكون ذاتيًا له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه
لم يكن شيء منها ذاتيًا له وكذلك المحمولات المستتبعة منها لا يكون ذاتيات لأشتمالها
على تلك المعاني الخارجة من المركب هكذا ذكره بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان
الأجزاء المحموله لا يكون مفهومات المشتقات لأن مأخذ الأشتقاق ان كان خارجًا
عن ماهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لمأخذ الأشتقاق الى ما صدق
عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لأشتماله عليها

متحركًا بالأرادة ناطقًا وهي الذاتيات
صار متحيزًا متغيرًا منفعلًا متعجبًا ٢

الأحتمال الرابع ان يكون تلك الأجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذاتًا ووجودًا لكن
ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الأجزاء
المحموله عين المركب في الخارج مهية ووجودًا وان جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه
جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال
عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمر واحد
بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني
الخصوص لأجزاء المهية وعدم عروضهما فقد يتباين وقد تداخل يعني تنقسم تلك الأجزاء
الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقًا ولا من وجه والى متداخلة بينهما
عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من
امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه
بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الأجزاء قد يتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقًا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها
تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسمًا ثالثًا او تقسم الأجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الأجزاء المتداخلة لا الأجزاء مطلقا موادًا وقد
يؤخذ محموله قد استوفينا الكلام في بيان هذين الأعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا
الضمير الى الأجزاء المتداخلة لا الى الأجزاء مطلقًا لأن هذين الأعتبارين انما تجريان في
الأجزاء المحموله كما اشرنا اليه في صدد ذلك المبحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة
عن المباينة مع ان الأنسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فعرض لها اي للأجزاء
المحمولة الجنسية والفصلية اسمه يعني ان الأجزاء المحمولة اما اجناس او فصول يعني مع

الخلو لأن جزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة
كان جنساً والا كان فصلاً لاستحالة ان يكون جزءاً لجميع المهيات للمكان البسائط
فهي تميز المهيات عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتياً يميز المهية في الجملة
ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحد اذ لو كان لكل منهما وجوداً مغايراً
لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة و
الجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة للجنس والفصل اذا نسبا الى
المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل
كالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان
الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امراً مبهماً متردداً بين اشياء متكثرة
وهو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها
فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الأبهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة
واحدة من تلك الأشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال
الأبهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو
موصوف بتلك الصفات وعلية له بهذا المعنى بديهة بعد تعقل الطبيعة الجنسية
والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس بط والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل
بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فلو تركب المهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل الذي
لا جنس له لا يكون مركباً فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء
الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية فاما ان يدل على

الماهية

الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون
اعم الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فتميز المهية عن مشاركاتها
في ذلك الأعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي
شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا
يقسم وقال في الأشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على
الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي
لها عما يشاركها في الوجود ما ثم رسم الفصل في الأشارات بما هو اعم مما في الشفاء
حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفاء مبني على امتناع تركب المهية من امرين متساويين والا فلا ثم انه لو لم
يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولاً فلجواز ان لا يكون ثمه ذاتي اعم كما اذا
تركب من امرين متساويين فقط واما ثانياً فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضاً
فيكون كل من الأمرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه
وكلام الأشارات مبني على جواز تركب مهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي
مساويا للاعم الذاتيات او لو لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزاً له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس وكان فصلاً بمقتضى تعريفه المذكور في الأشارات حيث عمم
ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزاً عن مشاركاته في الجنس
وقال المص في شرحه للأشارات الفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس للنامي
مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير
الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به
نوعاً فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الأول فعن كل ما عداه

عمايشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل مايشاركه في الجنس فقط فان خص
الانسان لايمتاز بالناطق عن جميع مايشاركه في الوجود اذ لايمتاز به عن الملائكة
بل عمايشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عمايشاركها في الوجود او في جنس ما
وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن يتبعه الى ان الذاتي الذي لايصلح لجواب ماهو
لايجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له بهو مايصلح
لتميزه عمايشاركه في الوجود والاخص منه بهو مايصلح لتميزه مايختص به عمايشاركه
في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من
امرين متساويين له ولايكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وهو غير مطابق
للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه اقول الى
هذا كلامه   اما توجهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط
الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز
عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلافرق
ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان
الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لايجوز ان يكون له فصل مقوم وان
الفصل القريب لايمكن ان يكون متعددا وان مالاجنس له لافصل له الى غير ذلك فجوابه
ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب المهية من امرين متساويين وبنوا عليه
تلك الفروع والشيخ يتبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ماسيظهر
رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ماسح لهم دليل غير مبني على هذا الاصل واما
قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك المهية فنقول
كلها مدخوله فان منها انها لو تركب مهية حقيقية من امرين متساويين فلابد ان

ذلك ح

يتحقق

يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من الآخر لانهما ذاتيان متساويان
فيحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور ورد بانا لانم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة
لانها اجزاء ذهنية لاتمايز بينها في الوجود الخارجي وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية
المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم
الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لايلزم من
التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين
دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان
الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين
جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض ان تلك الماهية
جنس من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل
منهما اما جوهرا او عرضا لاسبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه ان كان جوهرا فاما ان يكون
جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه
فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانه مح وهكذا يقول في ساير الاجناس العالية
كالكم مثلا كل من اجزائه اما كم او لاكم ويستوفي الكلام الخ ورد بانا لانم انحصار الممكنات
في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه
انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية
في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس قد صرحوا بان
النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لانم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم
على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به

ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه
الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلانم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغاير المفهومي
الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلانم
ان الجزء لو كان جوهراً مخصوصاً لزم ان يكون الشيء جزءاً لجزء نفسه وانما يلزم لو
كان ذاتيا او هو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون الصدق الذاتي او العرضي ولا يلزم
من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنساً لما تحته فلو
صدق على جزئه كان ايض جنساً له لا عرضاً الا انا نقول ليس معنى كون الجوهر جنساً
لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان
اجناس المهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول وايضاً
لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقاً سواء كانت
متساوية اولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان و
الناطق لان كل منهما اما انسان اولا انسان ويتم الدليل الخ هذا وقد يقام ه
متساويين فيقال المهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم
يشارك غيره في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصله بذاتها
عن الغير وان كانت مشاركة لها في الوجود وهو مردود لان عدم احتياجها في انفصالها
عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا ليفصل بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل
لانحصار اجزاء المهية في الجنس والفصل ويقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول
التميز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصل اعني التطبيق على تمام المهية
قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين يستعملونه فيما

يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء
في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركيب
مهية من امرين متساويين لها لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من
هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك المهية لا مشارك لها
في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في
امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزءها ايضا ممتاز
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في
العرضيات باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على امر مبهم يتردد
بين مهيات لا ينطبق على تمام مهية منها وذلك مفقود فيما يتركب من امور متساوية
ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منهما
فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي و
نحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل
تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين و
التحصيل فانهما خارجان عن مفهومه معاديان له لكونه منضما الى امور مبهمة غير
محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك المهية ثم ذلك
التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه تميز المهية عما عداها
سواء قلنا ان تلك المهية بنفسها ممتازة ايض عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل
لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها احد الجزئين
غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انه لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها
واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للمهية كان فصلا لها بذلك

٦

المعنى حقيقة وكيف لا وقد يبطل انحصار الذاتى فى الجنس والفصل بل انحصار الكليات
فى الجنس وفساده اظهر من ان يخفى ويقال المهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلابد
ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ واما اذا
يتساويان فلأن تلك المهية المركبة مشاركة لأحدهما فى طبيعة لأنه صادق على
المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ظ انهما لا يشتركان فى ذاتى
آخر ولا خفاء فى انهما مختلفان فى الحقيقة للتغاير بين الكل والجزء فهو تمام المشترك
بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والمهية المركبة مخالفة له فى طبيعة
الجزء الآخر لأنه ذاتى للماهية عرضى له فهو ذاتى لها او بالقياس الى ذلك الجزء
فيكون فصلا والجواب اما لانم ان الجزء الآخر تميز المهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف
وهو صادق على ذلك الجزء ايض وان كان صدقا عرضيا فان اختمع وصف كونه
ذاتيا حتى يختص بالمهية ورد بان وصف الذاتية امر اعتبارى فلا يكون المأخوذ
معه فصلا للمهية الموجودة وايض مشاركة المهية المركبة احد جزئيها فى طبيعته
لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشئ لا يكون
نوعا لنفسه وكل فصل تام اى قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد تاما وان ميز المهية التى هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق
مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان
كذلك ولا يحصله انا تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله للحيوان وهو فصل قريب
بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان تحصل بانفراده الجنس فقد صار
به نوعا وليس للآخر فى حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان

يحصل

٧٤

يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب
المهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بوجد
منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع اذ لم يوخذ فى مفهوم الفصل
القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لأنا نقول ح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من
احد فى ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض
تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشئ عن جميع ما عداه على
ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان
للحيوان لأنا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها
باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة بالارادة
على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذا الدعوى بعبارة اخرى
وهى انه لا يمكن وجود فصلين فى مرتبة واحدة لمهية واحدة معنى كونهما فى مرتبة
واحدة ان يكون كل منهما مميز للمهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون تميز لحدهما
قاصرا عن الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين فى مرتبة
واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما فى مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر
فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الأعم عرضيا
للنوع الذى يكون الأخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الأخص تمام الذاتى
المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتى
له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتى المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
فى مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس

فى انه لا يمكن وجود جنسين فى مرتبة واحدة

الآخر فلا يكون الآخر جنساً له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل و
بالجنس الآخر فعله يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون
كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون يحصل كل منهما موقوفاً على الآخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الأبهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل
بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع
الأبهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصيل تحقق حقيقة
النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات
الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ توقف تحقق المهية المركبة من الجنس والفصل
على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم مهية من ثلثة اجزاء
اصلا اذ باحدها مع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل الحقيقة
ايض بالثالث مع الثاني بدون الأول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل
النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله قيل نحن نقرر الدليل
هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس
الآخر وذلك لأن الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل ملحصله نوعاً منه
قطعاً وليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل
فرضاً مدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجاً عنها فلا يكون جنساً لها
والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث
هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له دخل
في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة
لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الأعتراض لكن يتجه ان ذلك

التقدير

٨٥

تقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاماً كان
يكون اعم مطلقاً وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل
محصلا له فلا يلزم دور فالأولى ان يقتصر على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان
في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل به كل منهما نوعاً على حدة سواء كان الفصل
واحداً او متعدداً فلا يكون تلك المهية نوعاً واحداً ومهية واحدة هف انتهى كلامه
اقول ان اعتراض المذكور باق بحاله لأن حاصل هذا التقدير ان كلا من الجنسين
له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له
اثر في تحصيل الآخر وحاصل الأعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الأبهام فلا نم ان
لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة
النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل لا بمعنى تقوم ذلك النوع
به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون
مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فنزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون يحصل كل
منهما باعتبار يحصل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو غير باطل
على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك
بين الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الأنسان
وبين الفرس مثلا والناطق تميز عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك
والحيوان تميزه عن الملك واما تقريره الأولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه
يحصل به كل منهما نوعاً على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقومان لنوع واحد
على ما هو المفروض وايض يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا

التقدير جنسين للانسان لافصل له سواهما واذا ثبت هذا امتناع جنسين في مرتبة
ثبت ان الاجزاء المهية لايكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لابد لها من جزئين
لايكون احدهما جزء الآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة
وقد سبق ايضا مقدمتان احدهما ان اجزاء المهية لايكون كلها فصولا حيث بينا
ان ما لاجنس له لافصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل
منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان اجزاء المحمولة اما معًا
جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شئ هو في ذاته
على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء
فلابد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين
المهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية او لا
اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع
الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد
الجزئين فلابد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه
لايكون تمام المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون
بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه
في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز
المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس ويكون فصلا لها ايضا وان لم
يختص به فلابد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام

مشترك

مشترك نوع مباين له وللمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي
آخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك
آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب
المهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في
المهيات المعقولة بالكنه والتي تمكن لعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لايجوز
ان يكون تمام المشترك الثالث هو بعينه تمام المشترك الاول بان يكون بازاء
المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين
المهية وذلك النوع لايوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك
موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من باقي المشترك قالوا هذا الاعتراض
مما لايندفع له الا اذا ثبت انه لايجوز ان يكون لمهية واحدة جنسان في مرتبة
واحدة اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء
الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين
فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول
لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث
بين المهية وذينك النوعين المذكورين ويكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل
الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منهما
اعم مطلقا من الاجزاء لايقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التس ولا حاجة
الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم
ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في المهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما

يتم ان لو كانت الأجناس مغايرة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت و
طريق آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية
ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب
المهية من امرين متساويين فيميز المهية عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا
لكونه مميز للمهية عن مشاركها في جنس ويرد عليه انه لا يلزم من كون جزء الماهية
اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع آخر مباين فلم يكن
مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيها
لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسيهما يعني ان كلا من الجنس والفصل
قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي
ومعروضه كالناطق مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل
منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كان جنسيهما
الى جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي
عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهوم الجنس والفصل بل هو جنس
لمفهومات الكليات الجنس لمفهومي الجنس والفصل فيعرض له الكلية بالقياس اليهما
فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي
العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة
طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي
الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة

بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة
فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض
يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبة يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا
واما الفصل على راي المص فلا يكون للمهية الواحدة الا واحد وسيجي بيان ذلك عن قريب
فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى
العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من
ماهية الأسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لأن المفهومات العامة
كالموجود مثلا اعم منها وليس الأعلى من الفصول المذكورة جزءا للأسفل منها كما لا يخفى
والأقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الأخير من جنس وفصل وتركب هذا
الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي
انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الأخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه مردود لما قدم جوابه
من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسيشير اليه وهما اضافيان وقد
نوعه ر يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان
الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل مفهوما وهما متقابلان لأن الجنس ما
يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما
قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا
له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة

لا السميع والبصير ولا يمكن احد الجنسين بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شئ من اجزائه داخلا فى الفصل لم يكن المجموع فصلا فى الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد فى المهية مرتين وانه بط قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية ونوع ما تحقيقا لاشتراكه وجنسية فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما يقرر ولا شئ من الجنس واجزائه مداخل فى الفصل على ما تبين واذا نسبا يعنى الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعنى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركا بين اضيف هى اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالنسبة الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا لانه ذاتى له مميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقا مما هى فصول بعيدة له ولا محذور فى ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافى ذلك اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر فى الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية

من حيث

٩٨

من حيث هى هى نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد فى التشخص من امر زايد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل الجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه فيها شئ آخر وهو ممتنع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته ويشاركه لساير التشخصات انما هو فى مفهوم التشخص وهو عرضى بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فممتنع فان الواجب تعا موجود خارجى وليس له مهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثانى انه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على مميز سابق فيلزم المح وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت متميزة لما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس يتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة وكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلى لا خارجى لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القايل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول

انه جزء التشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة
والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء
منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا
كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف ان المراد بالتشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل
فى وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما
يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شىء آخر نسميه التشخص فذلك الشىء الآخر
جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل
فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين بشىء منها الا بانضمام
فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك
المهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين بشىء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما
متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج
موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجودا آخر هو التشخص حتى يتركب فرد منهما والا
لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية المتشخصة
الا ان العقل بعضها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل
وفيه نظر لما سبق ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج
ولو سلم فذلك الشىء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع يكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل
ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق
من ان المهية من حيث هى لا يقتضى الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من

التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث
ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا
لغيره ضرورة ان ما لا هوية له لا يصلح سببا لتميز الشىء عما عداه بحسب الخارج
والجواب عنها اما ان ينضافان الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة
ولا نزاع فى وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية
يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما
ليست متصفة كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان
عدميا وليس عدما مطلقا للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك
التشخص اما عدمى او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان
نقيض العدمى وجودى واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب لما لا نم
ان العدمى يلزم ان يكون عدما لا معدوما بل يكون معدوما فى الخارج على ما ادعينا
من انه اعتبارى ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمى وجودى كالامتناع واللاامتناع
ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص
عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو
عدمى ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم
فلا نم لما بل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة فى مفهوم عارض
هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة
كالاطلاق والكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم كان التشخص
مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق فى جميع افراد الماهية وكذا التشخص فلا يكون

مميزاً ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم
الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التشخص فيلزم ان يكون الشيء لا مطلقاً ولا معيناً وفيه دفع للنقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقاً ومعيناً وفيه
جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدماً لامر ولو
سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع
اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو كان تمايز افراد الماهية
بالتشخصات الخاصة المفروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار
انه ليس عدما للاطلاق ولما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم
الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا
مطلقاً ولا معيناً بذلك التشخص ولا استحاله في ذلك لجواز ان يكون متشخصاً
بتشخص آخر ولما كان هيهنا مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للمهية تشخص تشارك
غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وينقل الكلام
اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا
لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد استوفينا
الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا يعيد وقد يجاب لما سبق من ان
التشخص متميز عما عداه بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع
ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون
نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحاصلة الحالة
فيها نفسها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض

الاشتراك

الاشتراك كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلاً وقد لا يكون متشخصه
بنفسها بل بتشخص آخر مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او
بلوازمها منحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق المهية في كل فرد مع
عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون منفصلا عن الشخص
لان نسبة الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حاله فيه لان الحال في الشخص
لافتقاره يكون متأخراً عنه ولكونه علة لتشخصه متقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر
من ان نسبة الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان
محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاسناد
الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان يكثر
اشخاص المهية لسبب يكثر موادها لكان يكثر المواد المتكثرة المتماثله بسبب مواد
آخر ولزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فلم يتعدد
افراد ما يحل فيها واجيب بان يكثر المادة معلل باعراض يلحقها لاستعدادات متعاقبة
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق هذا اللاحق وهذه الاستعدادات
ليست مجتمعة معاً بل متعاقبة ومثل هذا الشيء جاير عندهم قال صاحب المواقف هذا
الجواب لا يجدي نفعا الا انهم لما جوزوا التشخص المادة بما يحل فيها لان مرجع ما ذكروه
وهو ان علة تشخص المادة امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص
آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية اتجه لنا ان
نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا
يتناهى فلا حاجة ح في تعدد آحاد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء

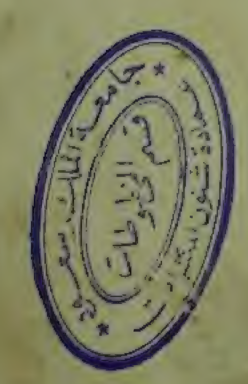
في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الأستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية
انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك
بلا شبهة ولا يرد الأعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الأمر المنفصل نسبة
الى كل الأفراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست محالا لها
ولا حاله فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة
لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكن تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا
لأنهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لأن علة
تشخصها ليست المادة لأنها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزم منها فيلزم الانحصار
وقالوا ان النفوس الأنسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق
التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات متعدد يجب تعدد المادة التي يتعلق بها ولا
يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة
كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الأشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن لا يكون له
افراد مثله واعترض بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالآخر
ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور
والمراتب مؤديا الى امتناع بعض الأشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما
ينضم الى الكلي ويفيد الجزئي جزئيا له ولا محالة مفهوم الكلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا
له وهكذا فيلزم عند تعقل تشخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان
كل جزئي له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن
فرض الأشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية

كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى ماهية
كلية وتشخص آخر فان التشخص متميز عما عداه بذاته والأشتراك له بما سواه الا في مفهومات
عرضه والأشتراك في العرضيات مع الأمتياز بالذات لا يحوج الى تشخص آخر وهذا
ولم يظهر لي بعد فايدة بقيد الكلي بالعقلي والتميز تغاير التشخص لأن التشخص للشئ
انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولأنه لا يجوز ان يتشخص
كل من الشيئين بالذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز
امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في الطاير الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والمتشخص
قد لا يعتبر مشاركه والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز
يعني ان بين التميز والتشخص عموم من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في
التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون
التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا
اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم مشاركة
التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن
مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت
بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لأن كل تشخص
متميز ولا عكس كليا والتشخص تغاير الوحدة فان مفهوم الأنسان اذا اعتبر من حيث
هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي
صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة
بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة مغايرا للوجود لصدقه

اى لصدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه واحد وايضا لو كان
الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخصية نفس الوجود الشخصى ولزم ان يكون
التعريف الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و
ايجادا للجسمين الآخرين من كتم العدم اذ بالتعريف يبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص وانه اعنى كون التعريف اعداما بالكلية بط والمجوز مكابر
لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد نبه على ذلك بان التعريف لو كان اعداما
للجسم بالكلية وايجاد الآخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التى جعلت من الجرة
فى الكثيران الى الماء التى كانت فى الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه التى لم يكن فى
الجرة اليه وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب
والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه فى الكثيران
ان ما اذا اصعبوا ماء الجرة واخذوا فى الكثيران من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظة فى البركة ان الحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة
الجسمية يتقدم بالتعريف اثبتوا الهيولى لئلا يكون التعريف اعداما للجسم بالكلية
وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليس عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد
اذا جرى زالت وحدته دون هويته التشخصية والا لكان التعريف اعداما و
تساويه اى تساوى الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا
باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف
الوحدة لا باعتبار اللفظ لكونها بديهى التصور وهى اى الوحدة والكثرة عند العقل

بخلاف

والخيال مستويان فى كون كل منهما اعرف بالاقسام يعنى ان الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث
انهما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها
وان اخذ الكثرة من حيث هى حاصله فى محسوس والوحدة ايضا ماخوذه كذلك
فلا يدركهما العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او ردهما فتخصيص احدهما بالآخر
فيه عند العقل والآخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك الكليات
والجزئيات فى الانسان هو العقل الى النفس الناطقة كما هو المشهور لكن يدرك
الكليات بذاتها اى يرتسم صور الكليات فى ذاتها ويدرك الجزئيات بالآلاتها الى
يرتسم صورها فى الآلاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان صور الكلية المرتسمة
فى ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة فى الآلات فان النفس يدرك
اولا بالآلاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها فى تلك الآلات ثم ينتزع منها بحذف
مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم فى ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة
فى ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة فى الخيال او
فى غيره معروضه للكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب منها واعرف
عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم فى الآلاتها وان المرتسم فى الآلاتها اقرب منها
واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة
اعرف عند العقل فى نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة عند العقل اعرف
باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارض اعنى الوحدة والكثرة الكليين
لانهما عارضتان لمعروضيهما هناك اى فى العقل والآلة بالعقل اذا اخذ وحده
كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض المرتسم فى



آلته واذا اعتبر مع آلته كان الأمر بالعكس وان كان هذا ن الأدراكان للعقل بنفسه
اقول فيه نظر لأنه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة متنزع كل منها من جزئيات كثيرة
فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة
في النفس معروضة للكثرة ايضًا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس
معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة
ايضًا فلا وجه لتخصص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم
في الخيال وليست الوحدة امرعسا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات و لا
الكثرة ايضًا من الأمور الأعتبارية بل من المعقولات الثانية لأنها ملتئمة من
الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات
الثانية نظر لأنهما عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وههنا معروضان
للموجودات في الخارج ويقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة
للكثرة والكثرة معلوله متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة
لأن الوحدة نفسها اذا فنت مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية
والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة و
الكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة
تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص
وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم
اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الأشياء
المتعددة باقية باعيانها وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي
هو تلك الأشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع



فلا

فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء
آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضًا لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائد
ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة
اقول الجواب النقض لأنه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللا
وحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان
يكون واحدًا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدًا بالتشخص كالعدل والوجود
لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للأنسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد
او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الأنسانية والفرسية
والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير مقابلة لسلوبها
اذ لا يمكن ان يكون تشخص واحد موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدًا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما
الى موضوع واحد تشخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل
دون الأجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر
فيه لأمر خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنًا للعقل وان كان المفروض
محالًا وفي محثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد بالتشخص مح كالمفروض وليس هذا
الا مثل فرض كون الجزئي كليًا وهم قد صرحوا بانه فرض مح بالوصفية اقول هذا دليل آخر
براسه لا تعلق له بما ذكروه من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو
باعتبار وتشخص لأنهما الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا
لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضًا ان
نفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان

موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالتشخص لم نقول قولك ان كانت الأشياء
المتعددة باقية على ما ينبئ عنه لفظ باعتبارها فنختار انها غير باقية بتعددها باعتبارها
فالكثرة باقية ان اردت ان تلك الأشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعتبارها
فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضاً فان زوال الكثرة عن شئ لا يقتضي زوال وجوده
والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداماً لها بالكلية وايجاد
الماء الآخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصات
يمنع الملازمة ونقول تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت بها
وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليسا من المشخصات فلا تزول بزوال احدهما
وطريان الآخر وجود موضوعهما والا لكان تعريف الماء الواحد في اوان متعددة اعداماً
لماء واحد واتحاد المياه وكذا كان جميع المياه المتعددة في اناء واحد اعداماً للمياه وايجاداً
لماء والضرورة يقتضي ببطلانهما على ما مرّ مراراً فان قيل المياه اذا كان في اوان فهناك
صورة جسمية متعددة معروضة للكثرة كل واحد منها امر متصل في حد ذاته لا انفصال
فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة موجود في
الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا
كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور
المنفصلة التي حادث بالتعريف ومعروض الوحدة هو ذلك المنفصل الذي قد زال
اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيامه حجة على بقائهما او نفيهم
المضي على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعاً
للوحدة والكثرة فلا يقوم برهاناً كلياً على ان امراً واحداً بالتشخص لا يمكن ان يكون
موضوعاً لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية نفسها في الحالين وقد

اتصف

اتصف في احديهما بالكثرة وفي الأخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان
قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته
باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالأخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى
سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشئ بما هو وصف لمجاوره كما
يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع السفينة فالموصوف الحقيقي
الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصور لا الهيولى اقول هي شبهة منشأها الاشتراك
اللفظي فان اتصاف شئ بامر في حد ذاته تطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشئ بعينه موصوفاً بهذا الأمر لا ان يكون الموصوف
الحقيقي شيئاً آخر له تعلق بذلك الشئ فيوصف ذلك الشئ بما هو وصف لتعلقه كما
يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما
ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الأربعة في حد ذاتها زوج
فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الأول فذلك
ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالأخرى قلنا ممنوع فان
السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون في حد ذاتها موصوفة
بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفاً حقيقياً لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من
الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى
الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة الخارج عنها وتعريف الكثرة بكون انما
الشئ بحيث ينقسم تعريف وسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة بكون الشئ بحسب

ينقسم انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشئ يجامعه وجودا
وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان
ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان
واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل
الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم لمعروض
الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع
الكثرة من الوحدات فمسلم لكن لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين
بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا
اخذ مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصر والأعمى وكالأب والابن وكالأسود والأبيض
لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع
للمتقابلين ان لا يتصف شئ واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص
عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين
معا والاجتماع الذي للشئ مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف بهما
شيئا واحدا اتصافا فاتم اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد
اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما
علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشئ الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة
واحدة واحدا او كثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلأنه ليس بالتضايف لان المتضايفين
يجب ان يكونا متكافئين لا يقدم لأحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها
مقومة لكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل
الكثرة واما المتقابلان الآخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة

فلان

٩٥

في بيان اقسام الوحدة

فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة
لا يكون هي عدما لها لامتناع يقوم التي بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع يقوم
التي بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد الآخر فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى
ان الضد لا يجامع والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع
خلافه الا يرى ان البياض ضد لكل السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما
اى معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اى لمعروض الوحدة والكثرة جهتان
بالضرورة لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا او كثيرا معا كافراد
الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة
الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اى لم يكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها فلم
يعرض لها اى لم يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة غير محمول
عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير
فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير
محمول عليهما اذ المدبر هو النفس او الملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف
جهة الكثرة بالوحدة في هذه القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف
النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ بوصف ما هو متعلق
به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض
فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالأبيض جهة الوحدة وهو
عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة كما في وحدة الكاتب والضاحك
من حيث انهما انسان فالانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور

اعنى الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضه لموضوع واحد
هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اى معروضه لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك
الموضوعات فقوله عارضه لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف
عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة فى هذا القسم اعنى فيما يكون جهة الوحدة عارضه لجهة
الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون فى بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفى
بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثانى
واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر
محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج فى المثال الاول وبعضها بالطبع محمول
كالكاتب والضاحك فى المثال الثانى هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة
الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات
عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات معروضه لمحمول واحد والاول كا
لكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا فى ان كلا منهما
محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضه لهما خارجة عن حقيقتهما والثانى
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل
جهة الاتحاد فى المثال الاول هو الانسان وفى المثال الثانى الابيض فان الانسان لا يقال
له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمرى ما نقول هذا لقايل لم يقل
المص كانت هناك سود وبيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون

جهة

جهة الواحدة فيه عارضه ولم تعين من بينها هذا ان العارضان بان يكون هناك
ولم يغاير الى الكون هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات ومحمولات بلفظه
وما توهمه من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز
ليس بشئ لان العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشئ خارج عنه
والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز فى اطلاق العارض على الانسان
بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول
وان قومت الى ان كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدت جنسية ان كانت
جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان
او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية
ان كانت فصلا لهما كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما
لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من
جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذى لا يمكن ان يكون معروضا للكثرة
لموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد
بالموضوع الذات يعنى الذات الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية باى
وحدة هى تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم قيل الواحد بالتشخص الذى لا يقبل القسمة
الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد
مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة

التشخصية بحال وايضاً قوله اما ان لايكون له مفهوم عدم الأنقسام فهو الوحدة التشخصية
معناه ان الوحدة التشخصية ذات مفهومه عدم الأنقسام وقد فرع عليه كون اضافة
الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الأنقسام يقول مطلق
اى وحدة يعتبر عنها يقول مطلق بغير ان يقال وحدة النقطه او المفارق او غير ذلك والا
فوحدة تشخصية ان كان له مفهوم زايد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة فى
النسخ والصواب ان يقال والا نقطة او مفارق تشخص ان لم يكن ذا وضع سوى عدم الأنقسام
فهو نقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الأنقسام وذلك بان
يكون له مفهوم هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو
مقدار تشخص ان قبل القسمة بالذات او جسم تشخص ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على
مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل فى احدهما حلول سريان
بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان ينقسم اليها وفى جعل الجسم المركب
من هذا القبيل نظر لأن الكلام فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضاً للكثرة والجسم
المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الأجزاء وبعض هذه الأقسام اولى من
بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالتشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد
بالفصل تتفاوت بحسب مراتبه وفى الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم
وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية
وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه والهيولى لفظ
مركب جعل اسما يعرف باللام والمراد به الحمل الأيجابي بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو
الرقدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى

من البعض

من البعض بالحملية على ما قيل معناه ان الأقسام المذكورة وكما يقال جهة الوحدة اما مقومة
او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع الأقسام الوحدة متحقق فى اقسام هو هو لكن
ينبغي ان يعتبر فى هو هو الكثير فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور فى التشخص
الواحد من حيث هو تشخص واحد بخلاف الوحدة فانها يتصور فى التشخص الواحد
من حيث هو تشخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذى ذكره يكون
انقسامه الى الأقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة
انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر
ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الأخر فالتعرض بخصوصية هو هو لكون قليل
الجدوى ان وايضاً هذا الكلام بعد ذكر الوحدة التشخصية واقسامها مع انها لا يندرج
فى هو هو فلا يتم والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى يتغاير بينهما بتغاير المضاف اليه
فان الوحدة فى النوع يسمى مماثلة فى الجنس مجانسة والكيف مشابهة فى الكم مساواة
فى الوضع موازاة وفى الأضافة مناسبة وفى الأطراف مطابقة والأتحاد مع الأتحاد الا
بين ان يكون هناك شيآن يصير اشياء واحدا بطريق الوحدة الأتصالية كما اذا
اجتمع الماآن فى اناء واحد او الأجتماعية كما اذا شرج الماء والتراب فصار طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء هواء واحد او الأستحالة يكون الجسم كان سواد
وبياض صار سواداً جايز بل واقع واما اتحاد الأثنين بان يصير شى بعينه من غير
ان يزول عنه شى او ينضم اليه شئ شيئاً آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلاً متحدان
بان يكون يصير زيد نفسه او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الأول انهما بعد الأتحاد
ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا
فناء لأحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شئ منهما موجوداً لكان هذا فناء لهما وحدث

ثالثا والكل خلاف المعروض واعترض بانا لا نم انهما لو كان موجودين كانا اثنين لا واحدا
وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد
الوجودين الاولين فيكون فنا لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فنا لهما وحدوث
ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين
صارا واحدا ولا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك
ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان واحدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا
ذاتا ووجودا لنا اقول بوجود اخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا
امتيازية عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كان اثنين لا واحدا اذ المفروض
ان كل واحد متشخص بتشخص امتيازية عن الاخر فان المتشخص بهما شخصان متمايزان
لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال
التشخص بزوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث
ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس
التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتيازية احد الاثنين
عن الاخر وهذا التشخص لا تمايز به احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما فالهوهوية تستدعي
جهتي التغاير والاتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حمل الشيء على نفسه
والوحدة ليست تعد لان العدد ما يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعلها عددا
اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبداء العدد المقوم بها لا غير يعني
ان كل عدد متقوم بواحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة
ليست مراتب لا بثلثة وثلثة فان تقوم بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا

من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت
بالكل لزم استغنائه الشيء عما هو ذاتي لان كل واحد منهما كاف في تقومها فيستغني
به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما باعتبار والعدد المشترك
عن جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا العدد المشترك منها يعني
الذي بقي تحققه السبعة وهو الوحدات مما دكيه اعتراف بالمط لا يقال تقومها
بالوحدات ايضا ليست اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح لانا
نقول الوحدات راجح باعتبار انه لازم على اي حال وايضا يمكن تصور كل عدد مع كنه
العقله عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجات تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الامور عددا داخلا في حقيقتها واذا اضيف
اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى تزايدا واحد
واحدا فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع آخر وهكذا كل نوع
اذا زيد عليه وحدة حصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي هي الى حد لا يزاد عليه ولا ينتهي
الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقايق هي انواع العدد لاختلا فها
باللوازم كالتصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على
اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري ليقومه
بالوحدة المتناهي امر اعتباري لما مر من الضابط يحكم به اي بذلك النوع من العدد
والعقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك
النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا
انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد يعرض لذاتها

ومقابلها فانه يقابل وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا
فله وحدة ما ولو بالاعتبار كما سبق من الوحدة تساوى الوجود ولا يتسلسل الوحدات
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرف فى امثاله من الامور الاعتبارية وقد يعرض
لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو فى مطلق الوحدة فيتخصص اى يعتبر كل
منهما عن الآخر بالمشهورى اى بما اضيف اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن وحدة
عمرو وكذلك وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجئ ان معروض الاضافة
يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا
مشهوريا غاية الامر ان يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض
للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار تسمى موضوعها مضافا مشهوريا ايضا
وذكر فى شرح هذا المحل ما تقضى منه العجب وكذا المقابل يعنى ان الكثرة ايضا تعرض لها
شركة ويتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها بالاعتبارين الى
مقابلها بثالث اى الوحدة يعرض لها اضافات ثلثة اثنتان بالقياس الى معروضها
واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة
بالقياس الى الكثرة وهى انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولين والثانية
بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات
لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اى
الكثرة ايضا معروض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه
ومقابلة للوحدة ويعرض له اى المقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اى للوحدة و
اراد بهما معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب
وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية

وتقابل

المتخالفان

ويقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله فى التحقق والمشهورى وتقابل
التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين فى تمام الماهية فهما متماثلان
والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما اللذان
يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف
المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع مثل السواد والحلاوة مما يمكن
اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار
جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى
وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى
زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذا الوصفان فى ذات واحدة
وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون
احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لهما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر بقوله بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم
والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن شانه فى ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فان الصبى لا يقال له الكوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان يعتد بذلك الوقت
كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب
كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم
يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين يقابل العدم
والملكة انما يمتاز عن المتقابلين يقابل السلب والايجاب باعتبار والنسبة الى المحل
القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثانى ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر وهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان

وقد يشترط الضدين ان يكون بينهما غايت الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما
متخالفان متباعدان في الغايت دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف و
التباعد يسميان بالمعاندين والضدان بهذا المعنى يسمان بالحقيقين وقد علم مما
ذكرنا ان الحقيقي اخص من المشهوري منه والحقيقي من يقابل العدم والملكة اعم
من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله
في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى
الاول اما ان يكون يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فيهما المتضايفان اولا فالمتضادان الى ح
وعلى الثاني فيكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان تعتبر في العدمي محل قابل
للوجودي فهما العدم والملكة والا فهي السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز
كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا تقابل نفسه ولا العدم المضاف
لا اجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود
مغاير لما اضيفا اليه واما العمى فهو انتفا البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب
انتفا البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد اولا سلب العاملية فالتقابل
بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين اولا ح
مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين
اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى
تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم
مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة
فقد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه

وذلك

وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه
ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما
اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر
بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف
عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب
في اللفظ فقط حتى لا يقيد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفا
وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم
العمى بسلب عدم البصر او لغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما
وهما عدميان واما انتفاءه لكذا لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص
لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بالسلب
والايجاب ان اراد به ان يقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى يقابل السلب والايجاب
فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان
اراد تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا
كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون
بصيرا وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا
في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان
المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان
في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك
المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازم لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم
يدخل العدميان اذ كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى والاعمى في السلب والايجاب واذا

لم يكن احدهما مضافا الى الأخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وعلى
هذا لا يصح قول المص وهما يعنى المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف
المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغنى عن ح ولذلك صرحوا بان لا تضاد
في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلق بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في
ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه
فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى مباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في
تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول
في محل فان قيل من التقابل ما يجرى في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان
انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شئ من الحيوان بانسان
على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابله بالتناقض بل
هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابله اخرى فلنسم هذه المقابله تضادا او
كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان
الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر نسبة
القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول
الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل ما الامور الاعتبارية
قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط
كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ح وقال ايضا ان بين السلب والايجاب ومعنى
الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى

السلب لا وجود اى معنى كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول
وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ
فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما
في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم
يلاحظ معه نسبة بالصدق فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كله لا مقيل لمفهوم الفرس
ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك
اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك
وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس
واللافرس المأخوذان على هذا الوجه فهما متباعدان في انفسهما وغاية التباعد
متدافعان على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قدم ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا يقابل
بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخر بينهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في
تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا
على نسبة وعليه معنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعنى ان الايجاب والسلب امران
عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقلا
اى اعتقاد واذا اعتبر منهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا مثل مفهومي البياض واللا
بياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لم يعتبر فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير
تقابل الايجاب والسلب وظ انه ليس من الاقسام الباقية فيؤخذ تقابل خارج عن

الأقسام الأربعة وبما نقلنا عن الشيخ في معنى الأيجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك
الأشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة
الكلية كقولنا لا شيء من الأنسان بحيوان تقابل الأيجاب والسلب لأن الحكم في الأول
بوجود الحيوانية للأنسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للأنسان فلم عده الشيخ من
تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والأيجاب احد المتقابلين عدما ورفعا
للمقابل الأخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الأيجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا
كليا فان السلب الكلي مع الأيجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للأخر ويمكن تعقل
احدهما مع قطع النظر عن الأخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول
فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لأجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الأجتماع مع جواز الأرتفاع لا لأن التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم
من تقابل السلب والأيجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاءه ما وقع في عبارة
الشيخ على ما نقلنا آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما
لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالأضداد في اعيان الأمور ومقصود
الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الأمور العقلية لأنهما من النسب الأمور الحكمية
التي هي امور عقلية نسبة التضاد بين الأمور العينية كالسواد والبياض ولما كان
ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات
كالتحاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج
تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له
مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض
لحصة بين التقابل اخص منه على قياس كون الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن

حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب
بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث
الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم
اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج
تحت الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده
فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في
المثال المذكورة واما اذا كان ذاتيا له كما في محسا فلا او من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو
عارض لأقسامه لم يلزم صدق التضايف الأعلى عارض تلك الأقسام او عليها من حيث
انها معروض لذلك العارض وانما صدقه تلك الأقسام في انفسها فكلا وبذلك تم
مقصودنا هكذا قيل اقول فيه نظر لأن مقصود التقابل ان التضايف لكونه ذاتيا
للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا ايراد في ذلك لكون التقابل عارضا لأقسامه
عارضا ما في الباب ان يكون صدقهما ان يكون على الأقسام صدقا عرضيا وقد يقال اراد
بالجنس مفهوم التقابل الضمير في قوله ومندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم
التقابل جنس لأقسامه الأربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف
وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل
من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن انه معروض لحصة من
التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقولية عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل

على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان يعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهو الظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انما قد يعقل مهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك بعد ما علم يقوم المضافين بالتقابل اقول هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لا مع التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك لوجوده الاول منافي النفي اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك او لا حصلهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا لا حكم بالمنافات بلا توقف وانه منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافيه قطعا انما يستلزم لو رفع الشيء انما ينافيه على سبيل النفع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل لو رفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر الاستلزام لرفع المفهوم الاول لمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام احتمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغالط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انما اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الماهية الخارجية عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر انه مما ذكر ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافات فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه

مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا له لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه

انقال

اثبات الشعر لصدقهما ذات واحد لا ينافيه ايضا سلب الشعر اذ يصدقان على ذات واحدة لا ينافيه ايضا بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه كانت المنافات متحققة بين الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى بين التقابل بين العقدين ح واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققا بين الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما الانحصار منافيه في السلب فكلا اذ لا يرى ان ايجاب ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى مغايرة من الرافع بوسط لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية مسخن بالواسطة سطة ح سخنا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال يكون هنالك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث يدل قوله واشدها فيه السلب ووجه بانه التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف قولنا التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك الا اشتراط الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع العقلين يشتمل على اشتمال السلب والايجاب مع زيادة وان اراد بالزيادة غاية الاختلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان

اشد الأنواع في التشكيك هو التضاد لأن قبول القوة والضعف في اضافة من الحركة
والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف
البواقي ويقال للأول التناقض يعني تقابل الأيجاب والسلب مطلقاً سواء كان بين
المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض
اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الأخرى فاعترض عليه بعض
المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الأختلاف
في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجميع ثم اعتذر بان المراد بان التناقض بين القضايا
لأن الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون
مباحثهم غاية مطمحهم على جميع الجزئيات لأن عموم مباحثهم انما يجب بالنسبة الى اغراضهم
ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في
التناقض بين القضايا حيث جار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب
في العلوم الحقيقية بل في اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الأقيسة لاجرم خصصوا
نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقض
بالمفهومين المتمانعين لذاتهما اجتماعاً وارتفاعاً مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا
ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الأنسان مثلاً اذا لم يعتبر صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب
حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة
ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لأنهما المفهومان
المتمانعان لذاتهما اجتماعاً وارتفاعاً لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين
القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتهما
والدعوى ان التنافي اما في التحقق سوى الأنتفاء كما في القضايا اما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما

الى الآخر كان في نفسه اشد بعداً عنه من جميع ما سواه كان الأنسان واللاانسان
المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لأنا انهم يسمون تقابل السلب و
الأيجاب مطلقاً سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه
لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى نفسه وذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى
ويتحقق التناقض في القضايا بشرايط ثمانية يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا
يتحقق على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضاً له من غير اشتراط
في ذلك شرط سوى هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
بان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الأضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين
او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قايم وعمرو ليس بقايم او زيد كاتب
او زيد ضاحك نهاراً وليس بضاحك ليلاً او زيد جالس في السوق وليس بجالس في
في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود و
زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر
بالقوة وليس بمسكر بالفعل العدوان او مكرمان معا وبدا اي الأشتراط بتلك
الشرايط الثمان هذا انما هو في القضايا الشخصية واما في المحصورة فشرايط سبع
وفي بعض النسخ فيشترط باسبع وهو الاختلاف فيه اي في الحكم بان يكون احديهما
كلية والأخرى جزئية فان القضية الكلية هذا القضية الكلية على ما مر تحققه فيجوز
مع تحقق الشرايط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل انسان حيوان و
لا شيء من الحيوان بانسان والجزئيان صادقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس

بعض الحيوان انسان وفى الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف سد الهيئة ايضا اختلافا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا او كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لو لم
يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة
الامكان مع تحقق الشرايط التسع المذكورة او يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب
ولا شىء من الانسان بالامكان لكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب
ولا شىء من الانسان بالضرورة لكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية
المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط التسع المذكورة
لا يتناقضان فى المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية فى المادة المذكورة يتناقضان
بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية
المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة فى المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر فى ذلك ان
نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فى احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان
والدوام والاطلاق فلابد ان يعتبر فى نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع
جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا
وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون وبالعكس فعلم
ان اختلاف الجهة لابد منه فى احد النقيض فلان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون
دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة لا امكانا وعلى هذا القياس
علم ان اختلاف الجهة على اى وجه كان لا يكفى فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها
بعينها فاخذ نقيض القضية ان سوعين ما اثبت فيها وذلك ما يراد كلمة السلب على لفظها
قصدا الى سلب معناه فاى خاصة فى ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل
الذى يورده المنطقيون فى تعيين مقتضى نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين

يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا اتحاد الا بان فى احديهما وفى الاخرى ايجابا
لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن فى قضيتين انهما متناقضان ويغلط مثلا قولنا
الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد
بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعنى اتحاد
القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب او بالايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه
التى يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان
الى السلب اعنى الموضوع والمحمول والزمان او الاثنين اعنى الوحدتين الاولين او الوا حدة
اعنى وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد بهذا التفصيل الى الاجمال ويفوت لمقصودهم وما
اشتراط الاختلاف فى الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلى سلب جزئى ورفع الايجاب
الجزئى سلب كلى وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شىء من الانسان متناقضان لا تعاندت بينهما الا بالسلب والايجاب و
الحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطا فى
احد النقيضين واما التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض فغرضهم من ذلك
تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون فى
المناطة فصارت قضايا محصلة مضبوطة استعمالها فى العكوس والاقيسة والمطالب
العلمية هذا وان قوله فى الموجهات عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة
تناقض بعضها بعضا ويكفى لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الثمان واذا كانت
محصورة الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق
التناقض موقوف على اعتبار الميتة والاختلاف فيها فكانت قال التناقض القضايا بشرايط
يتحقق فيها مع قطع النظر عن ميتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة بالشرايط فى

تناقض الشخصيات يكون تسعاً وفي المحصورات عشراً ويطرد ذلك اعتبادهم في الاقيسة
شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدها ثم اعتبادهم شرايط بحسب الجهات
في المختلطات واذا قيل العدم والملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة
زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل
كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكن او ساكت او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للكمية انما
بحسب شخصية او نوعه او جنسه قريباً كان او بعيداً ان المعدولة فاما ان محمولها
مفهوما عدميا اى عدم شئ في نفسه سواء عبر بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع
مستعدا لذلك الشئ الذى اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق
ذلك في موضعه وهى تقابل الوجود وصدقا لا كذبا اى الموجبة المعدولة تقابل الموجبة
المحصلة صدقا فقط او ممتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت العدمين جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبات انما يصدقان عند وجود
الموضوع في كونهما لامكان عدم الموضوع اذا كذبتا فيصدق معا بالاجهابا الفرونة وهما
السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد كاتب زيد
ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا
بعينه او وسطهما لا بامر آخر هو كالسعاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما هو وسطهما
لا يستلزم شيئا منهما
من البياض والالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء
غيره ذلك عن وسط باسم وجودى كالمر المتوسط بين الحلو والحامض وساير المتوسطة
بين الحار والبارد او سلب الطرفين كما لا يقال لا عادل ولا جائر لمن الصف بحاله متوسطة
بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريد او سلب الطرفين هناك

اثبات

وان لا تناقض بين الاجناس

اثبات حاله متوسط بين الثقل والخفة لا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت
لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منتفى عن الاجناس ومشروط في الانواع
باتحاد الجنس قالوا الاتحاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت
جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب ولا مسند لهم في ذلك سوى
الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين
لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان الاتضاد بين الاجناس
اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وما بينا بان تلك الامور
ليست اسما لما تحتها فانا قد يعقل الاشياء التى يطلق الخير والشر او الفضيلة والرذيلة
مع الذهول عن كونها خيرات او شرور او فضايل او رذايل فلم يثبت بين الاجناس
بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس
والفصل واحد جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على
جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول
الفصول لا تحت اندراجها تحت جنس واحد دخول الضدين تحت جنس واحد فلا تحت
دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج
فالموجود العينى هو بعينه جنس وفصل لا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر
انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا الفصول
الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لان الامور
الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما

يكون بين الأمور الأعتبارية لمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما
من ثواني المعقولات بل بين الأمور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مر
من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين
الأمور الموجودة في الأعيان فلا شك ان وجود النوع في الأعيان انما هو بمعنى ان في الأعيان
امرا يطابقه ويحادثه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الأعيان وكل من الجنس و
الفصل ايضا بهذا المعنى وجود في الأعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا
للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للأضافة ولم يتبين احوالها لان بحث
الأضافة ويجي مفصلا في مباحث الأعراض الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر
عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الأمر والأمر معلول له هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فلا يصدق
على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة
بهذا المعنى الى الأقسام الأربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية
فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج
او امر خارج عنه والأول اما ان يكون الشيء به بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة
لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول
الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة
في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل اقول فيه نظر لأنه
لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم
يتحقق ههنا فالصواب في الجواب انا لا نسلم ان صورة السيف يحصل في الخشب واما ان يكون
الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية

ما يخص

ما يخص الأجسام من المادة والصورة كما في الهيولى والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما
وغيرهما من الجواهر والأعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للمهية
داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة
المهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علة الوجود والثاني اعني ما يكون
خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما ما لأجله الشيء كالجلوس
على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم
علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب و
الغاية لا يكون الا للفاعل بالأختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان
يكون لفعله حكمة ومصلحة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه
في الوجود فلها اعني للغاية علاقتان العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب
وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر
يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما
فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن
الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
فالتركيب لازم لانا نقول علة الأحتياج الى الفاعل هو الأمكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا
بالأمكان لم يطلب له علة فالأمكان مأخوذة في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا ممكنا ثم
نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل اقول
فيه نظر لأن كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة

ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم
محذور اصلا وايضا لما كان الامكان من شرايط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراطه
في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا
من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة
عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس بهنا على كونها علة بالمعنى المذكور
اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم
المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثير علته وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في
الوجود لكن يجوز ان يتوقف علته تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في اسناد المعلول
الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقترآن امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
في الموجود ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان
كان مقرونا بشرايط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو
المحتاج اليه كعدم الباب المانع عن الدخول فانه كاشف عن وجود فضاد له قوام
يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي
فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان
ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون موجودا
بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما

بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه تبعا
كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على
حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار
والمعاون كالمعين للمنشار والوقت كالصيف الذي يصبغ الاديم والداعي الذي بحث
ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل
الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج
عن المعلول مع انه ليس ماهية الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها في الحقيقة
من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة
العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك
الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل
وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه
جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء
يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان
المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما
هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة
ايضا والمقسم هو علة التي بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان
يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل
فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا
في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا

ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج
عنه والثاني اما ما منه الوجود واما لاجله اولا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده
موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال
الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة
ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة
مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال للعلة الماهية
جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغاية غاية وغرض فالفاعل مبدا
التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا تحت وجود المعلول
والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر بوجوده في ذلك الزمان
ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر
لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشتركة بين
الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه
جايز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها
لكونه من شرايط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه بط بديهة
واتفاقا كما ذكره ولا تجب مقارنة العدم اى لا تجب ان يكون وجود العلة المستقلة
مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز اسناد القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من
هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل
لما تبين قطعا من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود
المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون

مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول
مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان وان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني
فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزايه اذ لا سبيل الى
امتناعه بعد تمام العلة ووجود بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح بل
نقول وجوده مقارنا لوجود الفاعل ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح
لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار
ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان مح بل يجب
مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا لوجودها محالا او يجب تاخره عنها
غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان
قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث
كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان
لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة
ماضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود
العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول
بعده اى بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين
الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى
هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا
يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء الجزء بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى
ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة في ان المعلول فوجب ان يتحقق

معلوله الذى هو الحاجة الى المؤثر فى جميع الأزمنة ايضاً فيكون المعلول فى جميع الأوقات
محتاجاً الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا
زال شئ منها فى وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول فى ذلك الوقت فيزول
وجوده فيه ايضاً لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجاً اليه
واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارى على وجوده بعد عدمه
الطارى يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضياً لزوال المعلول بل مقتضياً
الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف
تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين
الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر
لأن هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك
بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز
فى المعد وان وجب فى المعد يعنى وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه
لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لأن العلة تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان
يقول وان وجب فى المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد
البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد
سواء كان قريباً او بعيداً لا يجوز ان يجامع المعلول لأن المعد ملزوم لاستعداد وجود
المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده
بالفعل لأن الاستعداد هو القوة المنافيه للفعل وكذا ملزومه ايضاً لا يجوز ان
يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول فى جميع اوقاته الى علة
ما لا الى العلة الموجدة له اولاً حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول

واحد

واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت فوجدت الأخرى
فى زمان انعدام الأولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقله
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معاً لا على البدل وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحاله
فى ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحد منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى واما ان يوجد
احدى بتلك العلتين فيوجد المعلول ثم انعدمت هذه وتوجد الأخرى فهو مستحيل
لأن المعلول الشخصى ان انعدم بانعدام الأولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
فان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الأولى ولما كانت الأخرى علة مستقلة
وجب ان يكون مفيده للمعلول اصل الوجود ايضاً فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال
انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الأولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر
خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الأخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الأولى ابتداء فان قلت ما
ذكرته انما يتم فى تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير
دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد فى
الشرط فان توقف تاثيره على احدهما بخصوصية زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصية الأخر تاثير آخر وتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال فى عدم المانع من التاثير
فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
فى عدم المانع وان كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك

العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تاثيرًا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى
بل ان انعدام العلة الاولى وجدت علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله
وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل للمعلول في
الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد
باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها تفيد وجود
المعلول حوله ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة التاثير قوله يلزم تحصيل
الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر
العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا
يكون فايدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمراره وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا فالعلة الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن
مستقله لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان
الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل
بين زماني وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيًا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد
احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه يوجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة
الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نهما كونها مستقله اذ المط
ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه واما ثالثا فلان هذا الدليل
مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت ما ادعينا كما عرفت لكنه لو قال يدل
قوله ان انعدام المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان

العدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا
توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان
توقف تاثيره على احدهما بخصوصية زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية
الآخر تاثيرًا اخر لو تم لدل على استحاله ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقًا
وقد سبق انه لا استحاله في ان يكون لواحد شخصي علتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع
بان يكون كل واحده منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول
وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا
تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها
فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع العدمه القايله اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطًا
فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد
عرفت ان سببه الجهل بما هو علته حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل
في وجود الابن فهو اما فاعل الوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة
فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما ادعيتموه
من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة
فاعلية او شرط ليتم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة تامة لحصوله في الرحم ثم
حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية
فيفيض عليه تلك الصورة من المبدا الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة
اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاه بعده وكذلك النار بمجاورتها للما بعد ماء يه لقبول
السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدا ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدًا
في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكما ان يصدر عنه الكثر

في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

من واحد خلافا لأكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم ان المبدأ الأول موجب او مختار
والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب المتكلمون كان خارجًا
عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدًا من كل
الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعًا فيه ايضًا احتج
الحكماء بوجوه الأول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الأمرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية
ذلك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لأمر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل
فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدًا ما فرضناه واحدًا وان خرجا او خرج احدهما وكان
الآخر عينًا لزم التسلسل في الخارج لأن المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد
الحقيقي مصدرًا لتلك المصدرية وتنقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل
واجيب تارة بالنقض وتقديره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسده فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدرية لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره
فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفًا وينقل الكلام الى
مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء
الصادر عن الواحد والثاني مصدرية لذلك الشيء لا شيئًا واحدًا وهو مناف لما ادعيتم
من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغنى
عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها
معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضائها
لهذا المعلول باولى من اقتضائها لما عداها فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلًا
ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع

غيرها

غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجوده قطعًا ومتقدمه على المعلول جزمًا
فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى فيكون العلة
بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود فبهذا
المقام جيء ان الخصوصية ايضًا يتجه عليها الأشكال بانها اضافة لكن لم يقصد
بها مفهومها الأضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق والاختصاص بالمعلول
المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد
بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ط والنقض ايضًا فان المعلول اذا كان واحدًا
يكون مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد معلولها
فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين المصدر ذات و
لما مر آنفًا ولا ان يكون واحده منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجًا عنه
معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة
من جميع الجهات خصوصية مع امور متعدده مشاركه في جهة واحدة او غير
مشاركه فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غيرها من تلك الأمور فيصدر
عنها تلك الأمور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية
مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي
المصدر فيكون موجودة قطعًا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية
المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعله حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد
مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول
آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الأخوذة منه ومن غيره وان اراد بالمصدر

ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى
يجب ان يكون موجودا لا يقال الثبات المطلوب ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل
يكفيه بعدمها على المعلول الذي يلزم ح يكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو
اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة
عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط لان جميع ما سواه مسلوب
عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل
مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفيه هو المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي
كالواجب تعا متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي
متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما
المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير
عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما التعدد المؤثر فلا يصح الاستدلال منه عليه لكن
مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا الماء توجب البرودة والنار توجب
الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة
وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحد العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال ان ح
على تغاير طبيعتي البارد الماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها
كما كان مع الماء ورأينا باردا لا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر
انهما متغايرتان فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر
بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدرا
لا ولما ليس لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور

الا

١١٢

لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان
على هذا المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا
المطلب الاعلى حتى يقع في غلط ليضحك منه الصبيان ثم بعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات ح
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لما صدر
من المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون
الموجودات سلسلة واحدة فيلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر
والآخر معلولا له بواسطة او بغير واسطة وهذا بط ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك
انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له
وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات
امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية
ولما كان جواب هذا ظاهرا انها ليست عللا لا استقلالا بل شروطا وحيثيات مختلف بها
احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد للمعلولات مصدرا ح
الكثيرة فذات الواجب تعا يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار حاله من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير
فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير
بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف
على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما
والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد توجيه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول ولكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن

ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء
وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ج ب رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج معا سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج
د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر فيكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر من السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية
له فبهذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد انتهى كلامه وعلى
هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثير امور موجودة لا اعتبارية بخلاف الوجه الاول
ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحد فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد
على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلة كل منهما بانحاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك
لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغنائه عن كل
منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما
علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف
على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما
علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع

اى معنى وحدته بخلاف المعلول

بعض

بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى
وح لا يلزم احتياج شيء الى الشيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول
النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيرها وهو ظ وان
لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من
عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل
من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة
من جانب العلة فاعترض صاحب المواقف بان ذكره من احتياج المعلول الى علة ما
بحيث يكون التعين من جانب العلة التزاما بعدم الاحتياج المعلول الى العلة بعينها
مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
مستقلتين من غير ان يحتاج الى منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينه
الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون
الاسناد الى علة معينة ناشيا من فيضان العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا لعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي
الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم
احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول المقول عليه في امتناع تعليل الواحد
الشخصي بعلل مستقلة وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان
يتوقف المعلول على احدى العلتين بعينهما فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في
الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان

مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين
العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحد منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا
لم يجتمعا بل يواردا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين
بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هي الموجودة ح دون التي لم توجد بعد او
وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة
معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء
منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاص منها وقول المص ان الواحد
بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل
متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع ح يكون لها علل متعددة بان يقع
بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التس واما انهما من المعقولات
الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد
بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا
تنعكسان اى العلة والمعلول فيهما اى في العلية والمعلولية اى لا يكون العلة معلوله
لمعلولها بواسطة او بغيرها ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان التس
فكانه يدعي بداهة كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول
فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فح نقول

معنى

معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان
مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا آخر وراء المذكور فلا بد من تحريره اولا
ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هنالك
للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان ثمه مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم
ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر
اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة
لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب
لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان
المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان
وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري
اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشا منهما
نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا يكون
مما نحن بصدد ابطاله اذ الكلام في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس
بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور يكون شيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان
يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة
للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشا احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى
هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل
المرضي عنه امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين

لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع من
المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك
كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر
اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول
ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور
مفتقراً الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه
وان اردت به معنى آخر فلا بد من تحريره وتقريره فالشبهة مشترك بين الدليلين
المردود والمرضى اقول والجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول
ترتباً بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس بان احداً لا يشك
في انه يصح ان يقال يحرك اليد فيحرك الخاتم ولا يصح ان يقال يحرك الخاتم فيحرك اليد
فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهو
المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجاً اليه ومفتقراً اليه وموقوفاً فحاصل
عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولاً ومتأخراً ومحتاجاً ومفتقراً وموقوفاً الاستدلال
انه لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشئ على
نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه
وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج
الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجاً الى ذلك الشئ فان العلة القريبة التى كافية في تحققه
وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شأن مهيته كل منهما علة لوجود الآخر او مهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر
علة لوجود الأول قلنا اللزوم ضرورى والسند مدفوع لان العلة القريبة لا يوجد

بدون

في امتناع ذهاب سلسلة الى غير النهاية

بدون العلة البعيدة لان البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجد بدونها لزم
وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولا يكون المهية الشئ علة لما
هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد ان
يكون موجوده قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعنى الدور المعتبر بتوقف
الشئ على ما يتوقف عليه ولا يترافق معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية
لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك
لكونه ممكناً فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب او لا فيوجد وذلك
لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضاً
اى ممتنع الحصول ايضاً لكونه ممكناً بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات
في الممكن لم يوجد شئ منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هى طرف السلسلة اقول
وانت خبير ان من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب
بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهى الى ما يجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة هو
واجبة لذاتها مصادره وللتطبيق من جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة برهان التطبيق
اخرى لم يفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره
انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جهتان احديهما
من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذى بعده او العلة التى قبلها
تعلة متناه فنطبق بين الجملة التى قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التى لم
يفصل منها هذه الاحاد اى تطبيق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى
وكذا تطبيق الجزء الثانى على الجزء الثانى وهلم جراً فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا

بان يوجد جزء من التامة لا يوجد بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة
والتامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزايد على المتناهي
بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة و
لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي بعد يكون لعدم التناهي وايضا الخ انما
لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل
جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد
من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها
والنفوس الناطقة فانها غير متناهيه عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها
واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان
بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع
محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى
عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا مدخل
في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة
الوجود كالحركات الفلكية التي يوجد معا لك لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة بان
المتكلمين مجتمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص
بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المسرطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها
في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل
وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجوده

في الخارج

١١٧

في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي
اذ ليست مجتمعه بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحاله
وجودها مفصله في الذهن دفعه ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى
الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجوده معا ولم يكن بينها ترتب لوجه ما
اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من اخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعه ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه
ذلك يتوهم التطبيق بين جملتين ممدين على الاستواء بين اعداد الحصى فانك في الاول
اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من
احديها بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في
التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة
بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودين معا من الامور
الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر
الخلف ولا محتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصله بل يكفي في فرض وقوع
ذلك الممكن ملاحظتهما اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا مطلقا مح سواء كان بينها ترتب اولا لان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما الوجوب ازدياد احدى

برهان التضايف

النسبتين على الاخرى من حيث السبق هذا برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره اما نترك
المعلول المحض من السلسلة المعروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة
المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ويجعل كل من الاحاد التي فوقه على التقدير
الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وجود وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق فيهما زيادة وصف
العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق
العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو
نفس تلك العلة المنطبقة علته وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا
الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لابد ان يكون قبلهما
علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق واحد منها غير منطبق كان
هناك علة منطبقة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد
المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته
متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على
سلسلة المعلولات بواحد وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل
معلول وعلة منطبقين لابد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة
سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر
في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة

تامة

تامه وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف تحت الجملة بشيء هو يحتاج الى
ما لا يتناهى من تلك الجملة هذا برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات اذا
اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ويخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن
اما الوجود فلانحصار اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان
الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظ الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا مح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان المؤجل
لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى
من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد
ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ~~والاتوارد~~ ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى
علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير
النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يسند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك
السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع
ما قيل ان اريد بالعلة التي لابد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كو نها
نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس
ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون
وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئيها

الذى ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه
وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله
كالخشب من السرير لانا قد فرضنا ان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير
ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة
لها توجدها لا ينافى استقلالها بل انما ينافيه احتياجه الى ما هو علة لمعلولها تعاونها
فى ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا
الجزء بعينها هى علة ذلك الجزء وهذا بط لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه
شيئا فشيئا كخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم
يوجد العلة المستقلة التى فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ
البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول كلى اعنى الجزء الاخير عن علة المستقلة التى
بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد بها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء
منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها
واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء
يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا
ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعنى امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة
جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشئ
لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التى كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث

لايخرج

لايخرج عنه الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة
حيث يعتبر من الجانب المتناهى ولذا يعتبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير
وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه
ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة حتى يكون علته المجموع الذى
قبلها من المعلول الاخير وهكذا فى كل معلول قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد
المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته
وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا
كل مجموع يفرض قبله فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف
فى تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان
معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاون خارج على ما حققت وقد فرضنا ان علة
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظ انه لا دخل لمعلوله الاخير فى ايجاده فان
قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض
الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلية اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا
قلنا مم بل الجزء الذى هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء
علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج فى ايجادها الى معاون خارج هو علته
القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل
الاحاد وانما يلزم لو كان وجود لها مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها
بعلته وقولكم انها ممكن عبارة مجرد بل هى ممكنات تحقق كل واحد منها بعلته فمن اين
يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما
نيل جميع تلك العلل الموجدة التى هى علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين

السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها فمبنى على توهم ان السلسلة موجود آخر
ممكن محتاج الى علة اخرى هى جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هنا الا الممكنات
فلاحتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال
عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع
ما يحتاج اليه التى فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون
مقدما على قوله ولان المؤثر فى المجموع وجه آخر ولو ذهلت سلسلة العلل الى غير
النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل وهو بط لان العلية والمعلولية
متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود اى اذا وجد احد من
المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة ووجه اللزوم ان كل علية فى
السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول
الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد
المعلولية لان كل ما هو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى
وجه آخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كان من العلل والمعلولات فهى
لا محالة يشتمل الوف بعدد الالوف الموجوده فيها اما ان يكون مساوية لعدد احادها
او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان علة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل علة الالوف
لان معناها ان توجد كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما
ان يكون اول وهو ايضا بط لان الآحاد يشتمل على جملتين احديهما بقدر علة
الالوف والآخر بقدر الزايد عليها والاولى اعنى الجملة التى بقدر عدد الالوف اما ان يكون
من الجانب المتناهى او من الجانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم تناهى السلسلة

هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب
متناه فياتى الترديد اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان علة الالوف متناهيه
لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذى هو مبداء الجملة
الثانية اعنى الزايد على علة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت علة الالوف تناهت
السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثانى
فلان الجملة التى هى تقدير الزايد على علة الالوف يقع فى الجانب المتناهى ويكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبداء علة الالوف وهى اضعاف علة
الالوف وتسعمائة وتسعه وتسعين مرة فيلزم تناهى علة الالوف بالضرورة و
يلزم تناهى السلسلة لتناهى اجزائها علة واحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة
القابله بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوى والتفاوت من خواص
المتناهى ويمكن دفعه بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان او متفاوتان وتتكافى النسبتان اى العلية
والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية
على ما ستيضح فى طرفى النقيض اى الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية
فى معروض وجودى تحققت المعلولية فى معروض وجودى وبالعكس اى تحققت
المعلولية فى معروض وجودى تحققت العلية فى معروض وجودى وهذا معنى تكافئهما
فى الوجود وايضا اذا تحققت العلية فى معروض عدمى تحققت المعلولية فى معروض
عدمى وبالعكس يعنى اذا تحققت المعلولية فى معروض عدمى تحققت العلية فى
معروض عدمى وهذا معنى تكافئهما فى العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمى فى
الوجودى ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول

المتألفة من تلك العلة من الالوف والمتألف من المراتب المتباينة الاعداد والآحاد

ايضاً عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان
ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا
كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا
كانت العلة ايضا عدميا لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه صح ان علم العلم عين
الوجود وان علم العلم الفاعلية علة فاعلية لعلم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي
علة فاعلية للعدمي والا لكان علم الوجودي علة فاعلية لعدمي الذي هو وجودي
هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو كا علة للوجودي
علة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى والا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة
للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدما وملكة ذلك العدمي
لابد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة
لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرضنا ان الوجودي علة له
اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون
للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا
يدخل الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ح
ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده متلا تقا على
شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازمهما قال
الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدر الاثر وقابلا
له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زايدة على ذاته على ما
لقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد
النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة

[illegible]

بين

بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازمهما اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنده وجوده وجود
المفعول والقابل له لا يجب عنده وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه
انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرايط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل
موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه
ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان
القابل اذا اجتمع فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول
ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه فلا
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور
موجبا المفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه
من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية
كما صرح به المحبث وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان
الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفين هما الفاعلية والقابلية
ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا
لذاته الى تلك العلة والا فلا نعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته
وماهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول
محتاجا الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه ومهيته
جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احد النسبتين على الصاحب

يعني اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لايجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لايجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في المصاحب المعلول فانه لايجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لايجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته و مهيته علة للآخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لاتناهي اشخاص العناصر مرتبة موجودة معا اقول وفيه نظر لانا لانم انه يلزم ان يكون كل تشخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة لذلك التشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل آخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة له بغير ذلك المفروض وفيه نظر لان معنى علة الذاتية على ما مر ان يكون علة بماهيته و حقيقته اي يكون العلة هي المهية بحيث بان لايكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لحاجة المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر لايتقدم بالذات على تشخص آخر منها لان كل تشخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على تشخص آخر ومتأخرا عنه فهو هو والعلة الذاتية لابد ان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتأخر لاينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر م ولتكافؤهما دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر تكافي تشخصا آخر في ان احدهما

ليس

في مبادي الأفعال الاختيارية

ليس اولى بان يكون علة الآخر من العكس والمتكافيان لايكون احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الحقيقة وهو مم ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل تشخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم تشخص آخر والمعلول لايجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعه والاستواء في المهية على تقدير التسليم لايفيد ذلك والاستقراء الناقص لايفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي لتخصيص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منها الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبة الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافرة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالاراده ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريد التناول ما لايشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقه شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعصاب

هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لأن
تصوره من حيث انه يمتنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لأنا قبل حدوث
السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا
الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث تشخصية المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده
فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل
وجوده يتوقف على حصوله في الخيال الا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اما المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
مبداء لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبداء لحصوله في الخارج ولا يلزم
الدور والحركة التي يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة مكان
يتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سوال بما يورد فيقال الحركة
على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقه بقطع جميعها ناشيه من تصور الحركة عليها
مع انها مشتمله على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق
ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقه بقطع المسافه
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقه بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور
الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان
المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقه بقطع جميعها ثم
انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقه بقطع
جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا

فلو

فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد آخر بعده انقطعت حركته
ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقعا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق
به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها
ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادة هكذا متجددة متصرمة لا يمنع
جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور
حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول
فليتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا
مح لأن السابق يتقدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب
بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة
لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى آخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق
لأن العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما تحققه ثم اعترض بان الانسان
يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها
ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما للغفلة عنها
او لاشتغال نفسه بمشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما
ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض
والاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لأن المسافة منصفه
الى غير النهاية وكل صفة من تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل
يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على

كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجر في
كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما نعم
وجعل اتصالهما سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السوال بعض المحققين بان
الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتي تحقيق ذلك
وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبداء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها
تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة
عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية
فلا ترد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة الكلية القايلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى
تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السايل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا
ما اجيب به عن سواله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة
مشيدة ويشترط صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن
للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر
هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
يصدر بواسطة تلك المادة فيكون مشاركة من الوضع ولذلك قيل بان النار
لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع آخر بالقياس والشمس
لا يضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بوساطة المادة
توقف الفعل على تحقق المادة فذلك م لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض يتوقف
عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة ولكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع
في التاثير عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان
يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل

اليه ر

وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك مم فان المادي يتأثر

في تاثيره

في تاثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك
فان النفس الناطقة يتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها يحصل لها
بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا
وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من انه
هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير
ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله
التناهي معطوفا على قوله الوضع والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية
على التناهي كتوقفه على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام
اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي
وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه
الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر
نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه
بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي
اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية
الاولية للملكة فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد يعتبر
اما عدد الاثار وهو التناهي او اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان
يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة
وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظ البطلان ولذلك لم يشتغل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان

في بيان تناهي اثار الجسمانيات

لكن الظاهر هو العموم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ر

ان ر

اللاتناهي في الشدة لأن القوى اذا اختلف في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي
زمانها اكثر مما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في
زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا
يكون مصدر الأولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان
قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر وامكان فرض قطعها
لا يجدي نفعًا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزمًا لمحال آخر لأن القسري يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبداء تتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء عرض التناهي قالوا لا شك
ان التأثير القسري يختلف باختلاف المقسور القابل بمعنى انه كلما كان اكبر كان
تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لأنه انما يعاوق
بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير
مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك بقوته جسما من مبداء معين ثم تحريكه جسمًا آخر مماثلا
له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة نفسها ومن ذلك المبداء بعينه
لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الأصغر اكثر من حركة الاكبر لكون
المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها
انما يزيد على حركة الأكبر بقدر ازدياد مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا يتفاوت
الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارًا
كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثارًا لأن القوى الجسمانية انما يختلف باختلاف محالها

بالصغر

بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير يتساويان
لأن ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع
من مبداء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما
يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير على نسبة
جسميتها ويوقض الدليل اجمالاً بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم
مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات
الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة
نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبقة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة
الجسمانية لا يكون مؤثرة اثارًا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور
تلك الآثار ورد بانه يجوز ان يقال لما جاز بقاء القوى الجسمانية مدة غير متناهية
وكونها واسطة في صدور تلك الآثار لا يتناهى جاز ايض كونها مبادي لتلك الآثار
لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم واذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها ٥
استقلالاً ايض وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود
في وقت ما بل كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا
هو الذي عدلوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على
وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود
في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها
واعتذر بهم بان المحكوم عليه هيهنا كون القوة قوته على تلك الأفعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد
من كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القريبة قوية على تحريك الجزء

ازلا من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت فى حال موجودة للقوة بخلاف
الحوادث اذ ليس مجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا
الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوة الحركات تناهى ما فرض غير متناه وليس يلزم
هذا المحال من تفاوت فى حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم
لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتهما مبدا ويكون التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهى اعنى من جانب المنتهى ولو
سلم ان لها مبداء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة
والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية وابطا فى الطبيعة من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعى التفاوت بحسب العدة او المدة
وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون
زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت بين الحركتين فى العدة لان الاسرع
يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثانى يقع التفاوت فى المدة اقول اذا
كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتى
الجسمين الصغير والكبير بحسب المدة بان يكون فى الحركة القسرية عدة حركات
الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون فى الحركة الطبيعية عدة حركات
الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز
ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم
تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون العدة
من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما

بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئية
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة فى اجزاء تلك المدة
غير متناهية العدد فعدم التناهى بحسب المدة يستلزم عدم التناهى بحسب
العدة فيثبت امتناع عدم التناهى بحسب المدة ويسقط المنع المذكور باطل
لان كل مدة فهو امر متصل فى حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء
بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل الانقسامات غير
متناهية فمعناه ان قسمة لا يقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال مقدورات
الله تعالى غير متناهية ونعنى به انه لا ينتهى الى مقدور لا يكون بعده
مقدور آخر وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة
لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير
والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب
المدة فرض غير متناه عددا بط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة
عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك م ع
نعم يمكن ان يقال ان التناهى بحسب العدة يستلزم التناهى بحسب المدة وبالعكس
وكلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان
اللذان هما مبداء العدة ومنتهاها واما على الثانى فالحاصران هما حركتا طرفى
المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما
وبعد اللتيا والتى فبرهان تناهى القوة الطبيعية انما يجرى فى قوة حالة فى جسم
لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع والاجسام

والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه

العنصرية وكالنفوس المنطبقة في اجرام الفلكية لكن التحريك الصادر عن النفوس
الطبيعي المقابل للتحريك القسري تتناول التحريك الصادر عن النفوس النباتية و
الحيوانية ايض مع ان اكثر تلك النفوس لاينقسم بانقسام محالها وايض اجسام
النباتات والحيوانات مركبه من بسائط لاتخ عن معاوقات يقتضيها طبايعها
فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك
المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة
الجسمين المحركين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة
لجسم حاله على ماذكرنا اعني الجسم جلب فيه قوة لامعاوق لها فيه منقسمة بانقسام
ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ماسبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين
انما هو بحسب التفاوت بين معاوقتي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقتين انما
هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم
ان هذه الدعوى التي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على امتناع اصلهم حيث يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا
يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا المبحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب
وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا
الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى و
الصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون
الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول بط لان المادة قابله للصورة فلا يكون علة
لوجودها لاستحالة كون الشيء قابلا فاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون
علة مستقلة وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على
الشكل

الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على تابع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل
كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكه بشيء آخر كلاهما علة
للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لانم ان كل متلازمين
لابد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما
علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلانم ان الشيء الواحد لايكون قابلا وفاعلا وان ذلك
مما لم يثبت ولو سلم فلانم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة
الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك
الحد او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم
المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولئن سلم فالحكم بان المتقدم على
ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيتين دون
غيرهما لايقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على
الشكل ليس بحسب الزمان وايض لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا
ايض من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايض يجب تقدمه على المعلول وايض فاحتياج
الشيء في وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لايمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها
حلول شيء آخر فيها لايقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن
المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لاوجود لها
الا عين وجود الحال المتعين فقبل لاوجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة
الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه
ممكن فلا شبهة في ان ذلك لايتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية

قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما
هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في
وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم
له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل شريكا لفاعله
قوله ان الشئ ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا مسلم لكن
لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المح ان يتوقف
وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشئ
لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده البته فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية
اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى
الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها ويشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قايم بدعايم
متعاقبة بزوال واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة
لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المتشخصة ههنا العوارض
اللازمة بتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد
منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المتشخصة امورا كلية لا
يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض
اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا وبالنسبة الى
المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة
له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية

انما

بالنحية او قصد ضروری ان کان المبداء هو التخیل مع طبیعة کالتنفس او مع الحرکات مزاج
المریض وعبث وجزاف ان کان المبداء هو التخیل قصد من غیر انضمام شی آخر الیه
واثبتوا للطبیعات غایات الحکماء قد یطلقون الغایة علی ما یتادی الیه الفعل وان
یکن مقصوداً اذا کانت بحیث لو کان الفاعل مختاراً لفعل ذلك الفعل لاجله و
الغایة بهذا المعنی اعم من العلة الغائیة وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوی الطبیعة
غایات مع لا شعور ولا قصد وکذا اثبتوا للاتفاقیات ای للاسباب الاتفاقیة غایات
ما یتادی الیه الفعل ان کان دائماً او اکثریاً یسمی ذلك الفعل سبباً ذاتیاً وما یتادی
هو الیه غایة ذاتیة وان کان تادیه مساویا او اقلیا یسمی الفعل سبباً اتفاقیاً
وما یتادی هو الیه غایة اتفاقیة ومنهم من انکر الاتفاقیات مستدلاً بان الفعل
ان کان مستجمعاً لجمیع الجهات المعتبرة فی التادی کان التادی دایماً وکان الفعل
سبباً ذاتیاً وما یتادی هو الیه غایة ذاتیة وان لم یکن مستجمعاً لما ذکر امتنع التادی
فلم یکن هناك سبب اتفاقی ولا غایة اتفاقیة والجواب ان لیس کل ما هو معتبر فی تحقق
التادی بالفعل جزءاً من المتادی فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فیه مع
انه لیس شی منهما جزءاً منه فالمؤدی اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفکاکا
مساویا لاقه انه به او انفکاکاً راجحاً علیه فهو المسمی بالسبب الاتفاقی وما یتادی هو
الیه بالغایة الاتفاقیة واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جمیع الجهات المعتبرة فی
تادیه کان سبباً ذاتیاً للمسببه الذی هو غایة ذاتیة له مثال ذلك ان تحفر موضعا
فتصل الی کنز فان الحفر من حیث هو حفر لیس تادیه الی الکنز دائماً ولا اکثریاً فلا جرم
کان سبباً اتفاقیاً وکان وجدان الکنز غایة اتفاقیة واذا اعتبر مع الحفر کونه فی
موضع فیه الکنز وکونه منتهیاً الی حفر الکنز مع سلامة الحاسة کان الحفر مع هذا

الشرط سبباً ذاتياً لوجدانه والعلة مطلقاً سواء كان فاعلية اومادية اوصورية
اوغائية قد يكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولا تها
والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة
فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مرّ من ان الصورة شريكة
لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائهما الاولية والغائية كمجموع شرى
المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضاً كل واحد من العلل اما بالقوة
فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية
كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة
لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله اوبالفعل فالفاعلية كالطبيعة
حال كون الجسم متحركاً الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية و
الصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله
وايضاً كل واحد منها اما كلية اوجزئية فالفاعلية الكلية كالبنا للبيت والجزئية كهذا
البناء والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها وايضاً كل
منهما اما ذاتية اوعرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما
هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة
حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً مصححاً لاطلاق اسمها عليه يسمى علة
عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء
المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة
فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة بسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي

في البدن

في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه برودته بطبيعتها فالفعل الصادر عن
الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقترن بها
ويزيل تابعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع
صفة البياض مثلاً فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرن به اعني
الخشب مأخوذاً مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية
كصورة السرير اذا اخذ مع عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع مثلاً
بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معه شراء المتاع ايضاً
وايضاً كل منهما اما عامة اوخاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنساً للعلة الحقيقية
كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في
ساير العلل وايضاً كل منهما قريبة او بعيدة فالعلة القريبة كالعفونة الى الحمى والبعيدة
كالاجفان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في ساير العلل وايضاً كل منهما
مشتركة اوخاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة
كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في ساير العلل والقدم للحادث الزماني
من المبادي العرضية لانه مقارن لما علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في
الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه
الاثر ان كان موجوداً فقد وجد الاثر وان كان معدوماً فقد عدم الاثر فالفاعل
بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر
متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى ان هذا انما يتم ان لو
ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مرّ والموضوع وهو المحل
المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية

بالنسبة الى يتركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه ا...

وعدمه وقد يقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك

المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما

مجعوله والاخرى مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب ال... قد سبق ان العلة

المادية والصورية تسميان بعلة المهية والآخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان

بعلة الوجود ولابد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبة الى طرفي الوجود والعدم

على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة

لابد لعدم الحركة ايضا من وضع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض

كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة

له الى سبب ووجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء

بمعنى امتناع اجزائه لا يقتضي ذلك على تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه

بما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية الى

الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد

كالحركة الى فوق المؤدية الى اسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى صورة

الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني

ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية

عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة

ذاتية لحصول البرودة تم المقصد الاول المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه

...ور الاول ... قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على

الجوهر ... ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان ... العرض ومنهم من قدم

سيأتي

لهم